JKM LIBRARY
3 9967 00329 9604

McCORMICK THEOLOGICAL SEMINARY OF CHICAGO

Virginia Library

BEITRÄGE ZUR WISSENSCHAFT
VOM ALTEN UND NEUEN TESTAMENT

Herausgegeben von Rudolf Kittel
Dritte Folge Heft 9

*

DIE EINHEIT DES TRITOJESAIA

(JESAIA 56—66)

VON

LIC. KARL ELLIGER

S
5.56
6

W. KOHLHAMMER · VERLAG · STUTTGART
1928

McCORMICK THEOLOGICAL SEMINARY
VIRGINIA LIBRARY
800 WEST BELDEN AVENUE
CHICAGO 14, ILLINOIS

THEOLOGICAL SEMINARY OF
McCORMICK
CHICAGO
Virginia Library

DIE EINHEIT DES TRITOJESAIA

(JESAIA 56—66)

VON

LIC. KARL ELLIGER

W. KOHLHAMMER / VERLAG / STUTTGART

1928

McCORMICK THEOLOGICAL SEMINARY LIBRARY. CHICAGO

BEITRÄGE ZUR WISSENSCHAFT VOM ALTEN UND NEUEN TESTAMENT

Herausgegeben

von

RUDOLF KITTEL

DRITTE FOLGE HEFT 9

(Der ganzen Sammlung Heft 45)

Die erste Folge der „Beiträge" (Heft 1—25)
ist bei J. C. Hinrichs in Leipzig
erschienen

Druck von W. Kohlhammer in Stuttgart / Printed in Germany

JKM Library
1100 East 55th Street
Chicago, IL 60615

BS
1520.5.Z7
E46

Inhalts-Verzeichnis.

	Seite
Einleitung	1—5
Erstes Kapitel: Literarische Analyse	6—41
A. $56_{1\,f.}$	6 ff.
56_{9}—57_{13}	8 ff.
57_{14-19}	12 f.
c 58	14 f.
c 59	15 ff.
c 60	20 ff.
c 61	24 ff.
c 62	26 ff.
63_{1-6}	28 f.
63_{7}—64_{11}	29 ff.
c 65	32 ff.
66_{1-4}	36
66_{5-16}	37 ff.
B. Der Ertrag der Analyse für die Einheitsfrage	39 ff.
Zweites Kapitel: Stilistischer Vergleich	42—74
A. Einleitung	42 f.
B. Einzelheiten	43 ff.
I. Die wichtigsten Verbindungen	43 ff.
II. Ergebnis: 56—66 eine Einheit	57 ff.
C. Allgemeine Gesichtspunkte	63 ff.
D. Schluß: Ergebnis des stilistischen Vergleichs	72 ff.
Drittes Kapitel: Untersuchung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes	75—122
A. Einleitung	75 ff.
B. Der zeitgeschichtliche Hintergrund der einzelnen Stücke	77 ff.
$56_{1\,f.}$	77
56_{9}—57_{13}	77 ff.
$57_{14\,ff.}$	85
c 58	85 ff.
c 59	87
c 60	87 ff.
c 61 und 62	90 ff.
63_{1-6}	92 ff.
63_{7}—64_{11}	94 ff.
c 65	99 ff.
66_{1-4}	104 ff.
66_{5-16}	109 f.
C. Schluß	110 ff.
Schluß	123—126

106814

Vorbemerkungen.

1. Zur Zählung innerhalb der Verse vgl. S. 10 Anm. 1.
2. Über die Bedeutung des K bei einer Deuterojesajastelle vgl. S. 43 Anm. 4.
3. Der Literaturnachweis findet sich in den Anmerkungen auf S. 1 u. 2.

Einleitung.

Mit dem vorliegenden Heft der Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament wird das Hauptergebnis einer längeren Beschäftigung mit dem Tritojesaja (Jes. 56—66) vorgelegt. Es sei in zwei Sätzen gleich hier an den Anfang gestellt: 1. Jes. 56—66 stammt, abgesehen von einigen Zusätzen [1]), aus der Hand eines Verfassers. 2. Die Entstehungszeit ist das Ende des 6. Jahrhunderts.

Beide Sätze stellen gegenüber den Ergebnissen der bisherigen Untersuchungen ein Novum dar, der zweite sicher, aber auch der erste. Denn überblickt man die Geschichte der Tritojesajafrage, so erkennt man eine immer stärker werdende Tendenz, den Schlußteil des Buches Jesaja in einen Anhang voneinander völlig unabhängiger Einzelstücke aus den verschiedensten Zeiten aufzulösen. Man braucht nur die Etappen zu verfolgen, die durch das Erscheinen der Monographien über Jes. 56—66 gebildet werden. Duhm [2]) 1892 stellt fest, c 56—66 seien im großen und ganzen das Werk eines Autors aus der Zeit kurz vor Nehemia. Cheyne [3]) 1894 stimmt dieser Zeitbestimmung zu, die Einheit des Tritojesaja lehnt er ab und nimmt als Verfasser eine Schule an; immerhin gibt er zu, daß mehrere Stücke möglicherweise denselben Verfasser haben. Kosters [4]) 1896 übernimmt Cheynes These von einer Schule, aber nicht seine Datierung: er nimmt den Zeitraum der Entstehung etwas größer und geht bis unter Nehemia hinab. Greßmann [5]) 1898 entscheidet weder die Verfasser- noch die Datierungsfrage, neigt aber allem Anschein nach zu Cheyne und Kosters hin, während

1) Jes. 56_{3-8}. $57_{13\,c,\ 20\,f.}$ $58_{13\,f.}$ $59_{5-8,\ 21.}$ $60_{12,\ 17\,b.}$ $65_{20\,b.}$ $66_{17,\ 18-22,\ 23\,f.}$

2) B. Duhm, Das Buch Jesaja, Gött. 1892; ebenso noch in der 4. Aufl. 1923.

3) T. K. Cheyne, Einl. i. d. B. Jes. 1894. Deutsche Übers. v. J. Böhmer, Gießen 1897.

4) Deutero en Trito-jezaja, Theol. Tijdschr. 1896.

5) Über die in Jes. c 56—66 vorausges. zeitgesch. Verh. Gött. 1899.

Littmann[1]) 1899 noch einmal für Duhm eintritt: ein Autor zwischen 457 und 445. Hiermit ist die erste Etappe erreicht: Die Vertreter einer gemäßigten Mehrverfasserhypothese haben das Übergewicht.

Die zweite Phase eröffnet Sellin[2]) 1901. Er erneuert die These von der Einheit des Tritojesaja, gibt aber als Entstehungszeit die Jahre 537—520 an. c 56 ff. sollen von Deuterojesaja oder einem seiner Schüler stammen. Darauf erfolgt um so kräftiger die Reaktion. Cramer[3]) 1905 greift auf Cheyne zurück: alles Einzelstücke von verschiedenen Verfassern, meist aus der Zeit von 460—450. Und noch einmal plädiert Zillessen[4]) 1906 für einen Verfasser. Die zweite Etappe ist erreicht: die Wage hat sich etwas zugunsten der Einverfasserhypothese gesenkt, aber sie steht immer noch mindestens im Gleichgewicht.

Ganz zuungunsten der Vertreter der Einheit aber schägt sie nun in der dritten Phase aus. Budde[5]) 1906 zertrümmert den Tritojesaja in ein Dutzend und mehr Stücke verschiedener Verfasser aus der Zeit vom 7.—3. Jahrhundert. Nur zaghaft hält Haller[6]) 1914 an dem einheitlichen Tritojesaja fest. Browne[7]) 1920 läßt nur 58_1—63_6 dem Tritojesaja, für den Rest stellt er neue eigenartige Behauptungen auf. Budde[8]) 1922 erneuert seine alte These. Und die beiden Monographien am Schluß gehen ebenfalls in seiner Richtung, wenn auch nicht ganz so weit: Marty[9]) 1924 und mehr noch Abramowski[10]) 1925.

So tritt in allem Schwanken der Meinungen deutlich die Tendenz zutage, den einen Tritojesaja in eine Mehrheit von Verfassern aufzulösen. Fragt man nach den Gründen, die die einzelnen Forscher zu dieser Zerstückelung veranlaßt haben, so sind es teils literarkritische, teils historische; die letzteren geben den Ausschlag.

1) Über die Abfassungszeit des Tritojes. Freiburg 1899.
2) Studien zur Entstehungsgesch. d. jüd. Gem. Bd. II, 1901.
3) K. Cramer, D. geschichtl. Hintergrund d. c 56—66 im B. Jes. Dorpat 1905.
4) A. Zillessen in Z. A.W. 1906, S. 231 ff.
5) Gesch. d. althebr. Lit. 1906.
6) In Schr. d. A. T. II_3, 1. Aufl.; ebenso 2. Aufl. Gött. 1925.
7) Early Judaism, Cambridge 1920.
8) In Kautsch-Bertholet, D. hl. Schr. d. A. T. Tüb. 1922, 4. Aufl. Bd. I, S. 693 ff.
9) J. Marty, Les chapitres 56—66 du livre d'Esaïe, Paris 1924.
10) „Zum liter. Problem d. Tritojes." in Th St. Kr. 1925, Heft 1, S. 90 ff.

Und in der Tat, spiegeln die einzelnen Stücke des Tritojesaja einen zeitgeschichtlichen Hintergrund wieder, der sich über fünf und mehr Jahrhunderte erstreckt, dann ist die Annahme eines Verfassers ein Unding. Aber gerade in der Feststellung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes gehen die Ansichten weit auseinander. Einerseits sind die Anhaltspunkte zu spärlich und zu unsicher, andererseits ist unsere Kenntnis der nachexilischen Geschichte Israels zu lückenhaft. Das Auseinandertreten der Geister ist also erklärlich, kann aber auch unser Vertrauen zu ihren Aufstellungen nur in geringem Maße beanspruchen. Wenn die Erwägungen über die völlige Verschiedenheit des zeitgeschichtlichen Hintergrundes noch durch die literarischen Gründe unterstützt würden! Aber auch das ist nicht der Fall. Was z. B. Budde bei Kautzsch-Bertholet I S. 693 sagt, erweist sich bei eingehender Überlegung als durchaus nicht stichhaltig. Kurz, man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die These, Jes. 56—66 bestehe aus Anhängen verschiedener Verfasser aus den verschiedensten Zeiten, nur auf schwachen Gründen ruht.

Was in der bisherigen Literatur über die Tritojesajafrage gesagt ist zum Beweise der These von der Verschiedenheit der Verfasser, erscheint als sehr unzureichend. Man nehme z. B. die jüngste Monographie über Tritojesaja, die von Abramowski. Abramowski löst c 56—66 außer 57_{14}—62_{12} in kleine Stücke auf und versucht dann, „aus dem Inhalt der einzelnen Teile ein Bild von den Verfassern zu gewinnen und die Teile selbst historisch einzuordnen“ [1]). Aber wie dürftig ist das Resultat dieses Versuches! Ist es möglich, aus einem Stück wie 66_{6-16} oder 66_{18-21} oder 56_{2-7} oder 63_{1-6} oder 56_{9}—57_{13} usw. die Persönlichkeit des Verfassers zu erfassen und auf Grund dieser Feststellungen von verschiedenen Persönlichkeiten zu reden, die Persönlichkeiten scharf zu scheiden? Wo sind die durchschlagenden oder auch nur einigermaßen überzeugenden Gründe? Wenn aber die Sache so steht, daß scheinbar keine triftigen Gründe für die Mehrverfasserhypothese beigebracht werden können, dürfte es berechtigt, ja sogar notwendig sein, die Frage von der anderen Seite zu stellen: Sind denn keine Gründe da, die die Einheit der cc 56—66 beweisen, die wenigstens die These von der Einheit wahrscheinlicher machen als die Gegen-

1) A. a. O. S. 122.

these? Cramer wirft den Verfechtern der Einheit vor: „Man macht sich die Sache durch diese Annahme etwas zu leicht[1])". Das Umgekehrte dürfte der Fall sein. Bevor man wegen der sich verschieden widerspiegelnden Zeitverhältnisse und Gedanken und Stimmungen zu der Hypothese verschiedener Verfasser seine Zuflucht nahm, hätte man fragen sollen, ob nicht zu verschiedenen Zeiten unter verschiedenen Verhältnissen dennoch derselbe Mann reden könne, ob sich nicht doch Verbindungen aller Art zwischen den verschiedenen Reden finden, die uns in Jes. 56—66 überliefert sind.

Der aus dem bisherigen sich ergebenden Aufgabe, einmal die Frage so zu stellen: „Ist Tritojesaja eine Einheit?", Stützen zu suchen für die These von der Einheit des Tritojesaja, hat sich der Verfasser der vorliegenden Arbeit unterzogen. Das Ergebnis ist am Eingang bereits festgestellt. Es galt dabei, nachdem die Untersuchung des historischen Hintergrundes, wie die Geschichte der Tritojesajafrage zeigt, sich als wenig fruchtbar erwiesen hatte, die ganze Frage unter einem neuen Gesichtspunkt zu bearbeiten. Dazu bot sich der bisher nur sehr stiefmütterlich behandelte Gesichtspunkt des Stils ganz von selbst an: die einzelnen Stücke nicht mehr nach dem zu vergleichen, *was* gesagt wird, sondern danach, *wie* das, was gesagt wird, zum Ausdruck kommt. So wurde der Schatz an Wörtern und Phrasen im einzelnen untersucht, ferner einige allgemeinere stilistische Erscheinungen wie Parallelismus membrorum, Syndese, Wortstellung, Satzbau und Satzarten, Zerdehnungen usw. Auf die stilistische Untersuchung mußte ein Vergleich der theologischen Begriffe und religiösen Vorstellungen usw. folgen und endlich auch eine Betrachtung der zeitgeschichtlichen Verhältnisse. Die Anwendung aller dieser stilistischen und inhaltlichen Gesichtspunkte führte zu dem bereits erwähnten Ergebnis.

Im folgenden soll nun einiges aus dieser Arbeit mitgeteilt werden. Die stilistische Untersuchung in ihrem ganzen Umfange aufzunehmen, verbietet der beschränkte Raum. Ausgeschieden ist aus der stilistischen Untersuchung alles, was 1. *nur* das Verhältnis zu Deuterojesaja, 2. *nur* das Verhältnis zu anderen alttestamentlichen Schriftstellern näher beleuchtet, 3. den Stil des Tritojesaja

1) A. a. O. S. 111.

ganz allgemein beschreibt. Aufgenommen ist nur, was im besonderen die These von der Einheit des Tritojesaja stützt, obwohl es ja wiederum so ist, daß schon die Tatsache, daß man den Stil des Tritojesaja als eine Einheit beschreiben kann, auch eine Stütze für die These von der Einheit des Verfassers ist und daß die Feststellung, daß Tritojesaja in den einzelnen Stücken gar nicht in so hohem und besonders so verschiedenem Grade, wie es gewöhnlich behauptet wird, von anderen Schriftstellern abhängig ist und daß sich insbesondere in seinem literarischen Verhältnis zu Deuterojesaja eine innere Linie der Entwicklung aufzeigen läßt, den Vertretern der Mehrverfasserhypothese wieder ein Argument aus der Hand nimmt. Die Veröffentlichung all dieses Materials über den „Stil des Tritojesaja" muß einem späteren Zeitpunkt vorbehalten bleiben. Dasselbe gilt von der Untersuchung der theologischen Begriffe und religiösen Vorstellungen in c 56—66, die ebenfalls aus Raummangel nicht in diese Veröffentlichung aufgenommen werden kann, obwohl auch sie den Eindruck sehr verstärkt, daß man ein gutes Recht hat, von „dem Propheten Tritojesaja" zu reden. Unbedingt notwendig aber ist im Rahmen des vorliegenden Heftes eine Auseinandersetzung mit den bisherigen Datierungsversuchen. Die kritische Betrachtung der zeitgeschichtlichen Verhältnisse in c 56—66 entwickelt zugleich die eigene These, daß der Tritojesaja am Ende des 6. Jahrhunderts entstanden ist. Gleichzeitig wird durch sie die These von der Einheit des Tritojesaja unterbaut. Dem Ganzen vorausgeschickt ist eine literarische Analyse, die nicht zuletzt den Zweck hat, die im folgenden zu vergleichenden literarischen Einheiten zu umgrenzen, die aber auch schon, dem stilistischen Kapitel vorgreifend, verbindende Merkmale festzustellen sucht.

Erstes Kapitel: Literarische Analyse.

56_{1-2} [1]).

Das kurze Stück ist eine prophetische „Mahnrede“ in Form eines „Botenspruches“ und eines daran angeschlossenen „Segensspruches“. v 1 bildet den Botenspruch. Der Prophet hat dem Volke im Auftrage Jahwes etwas zu verkünden, hat ein Orakel, das ihm zuteilgeworden ist, weiterzugeben. Das tut er, indem er Jahwes Worte wörtlich wiederholt und davor zum Zeichen, daß es Jahwes Worte wirklich sind, die Formel setzt. So wählt er ganz natürlich, der Sache entsprechend, die Form des antiken Botenspruches [2]). Es ist kein Grund vorhanden, das כה אמר יהוה nur als literarische Formel zu nehmen und zu bezweifeln, daß eine wirkliche „Audition“ zugrunde liegt. Die außerordentliche Kürze des Spruches spricht durchaus für seine Echtheit. Den Inhalt des Gehörten teilt der Prophet nun als Bote Jahwes den Empfängern mit: So hat Jahwe gesprochen [3]) — — —. Eine formstrenge Einleitung ohne irgendwelche Erweiterungen, die bei Deuterojesaja die Regel sind. Diese Einleitungsformel ist das Gewöhnliche, wo der Botenspruch zum Prophetenspruch abgewandelt ist. Die vollständige Einführung würde nach Jer. 2_1 etwa lauten: „Es erging Jahwes Wort an mich: Geh und sage zu — — (Empfänger): So hat Jahwe gesprochen — — —.“ In unserer Form ist der Empfänger der Botschaft aus dem Zusammenhang zu erschließen. Wenn v 2 noch mit einiger Sicherheit zu der Mahnrede zu rechnen ist, dann ist der Empfänger der Botschaft in v 1 der אנוש und בן־אדם, d. h. nicht jeder Mensch, sondern — für den Propheten ganz selbstverständlich, denn nur an den wandte er sich in dem konkreten Falle seines Auftretens — der israelitische Mensch, der Volksgenosse. Der Aufriß des Botenspruches ist also

1) Über 56_{3-8} vgl. S. 125.

2) Vgl. darüber L. Köhler, Deuterojes. 1923 § 79.

3) cf. auch J. Herrmann, Ezechiel, Lpz. 1924, S. 20 zur Formel.

ganz einfach: Einleitung, Botschaft Jahwes an das Volk; Ausleitung fehlt.

An diesen Botenspruch schließt sich v 2 ein „Segensspruch" an. Der Gottesrede läßt der Prophet sein eigenes, wiederum sehr kurzes Wort folgen, indem er Heil verheißt für den, der Jahwes Mahnung befolgt. So verheißt die Weisheitsdichtung den Lohn der Tugend durch einen mit אשרי eingeleiteten Spruch (cf. ψ 41 1. 91 1. 128 1). Hier haben wir die gewöhnliche Form, daß auf אשרי ein Appellativum (אנוש) folgt und damit verbunden ein Relativsatz, mit dem allerdings im zweiten Stichus das Partizipium, den Stil belebend, abwechselt. Es ist die Frage, ob der Segensspruch noch mit zur Botschaft zu rechnen, also Jahwewort ist, oder ob hier der Prophet seine eigene Ermahnung anknüpft. Ganz unmöglich ist die erste Auffassung nicht. Indes wäre dann 56 2 die einzige Stelle, in der ein Jahwewort in die Form eines Segensspruches gekleidet ist. Auch beginnt אשרי gern etwas Neues. Es ist daher wohl eine richtige Annahme, daß in v 2 der Prophet in einer anderen literarischen Form in seinem eigenen Namen redet, der Botenspruch also nur v 1 umfaßt.

Aber ist v 2 etwa ganz von v 1 zu trennen und selbständig zu machen? An sich besteht auch diese Möglichkeit; aber dagegen spricht, 1. daß die Verbindung von Gotteswort und Prophetenwort in einer Rede auch sonst vorkommt, in Tritojesaja z. B. c 58, 60, 61, 62, 66 5 ff., 2. daß זֹאת und בָּהּ in v 2 nicht nur auf das Folgende hinzuweisen, sondern auch auf das Vorhergehende (v 1 a) zurückzuweisen scheinen, 3. daß v 2 inhaltlich durchaus zu v 1 paßt. Eine schwierige Frage ist die, ob v 3—8 zu v 1 f. zu ziehen sind oder nicht; vgl. S. 125 bei Anm. 1.

In die Form des Botenspruches und eines daran angeschlossenen Segensspruches ist nun eine prophetische Mahnung gekleidet. Die Imperative „Wahret!" „Übet!" (v 1a) sind dafür bezeichnend. Auch in dem Segensspruch kommt es dem Propheten darauf an, die in v 2 b enthaltene Mahnung einzuschärfen. Zwischen diesen beiden Stichen aber steht Verheißung, Zukunftsverkündigung. Ursprünglich war der Inhalt eines prophetischen Orakels einmal nur oder doch in der Hauptsache Zukunftsverkündigung, und zwar vorzugsweise Verkündigung einer unheilbringenden Zukunft. In 56 1 f. haben sich die Zeiten geändert: das nahe Heil wird verheißen. Und noch

eine Wandlung ist eingetreten. Es ist kein Zufall, daß die Imperative am Anfang stehen: Die Zukunftsverkünder sind Bußprediger, Seelsorger geworden. Auf die durch das nahe Heil motivierte Mahnung kommt es dem Verfasser von $56_{1f.}$ an. Wir können daher mit Recht zusammenfassen: $56_{1f.}$ ist eine prophetische Mahnung in Form eines Botenspruches und eines daran angefügten Segensspruches.

$56_9 - 57_{13}$.

56, 9: cf. BH[1]) — **10**: Am Anfang fehlt mindestens das Wort, auf das sich das Suffix von צפים bezieht, vielleicht aber auch mehr; ins frt. עַמִּי. Im übrigen ist der Vers in Ordnung. — **11**: dl prb c G מקצהו. — **57, 2**: Der erste Stichus (2+3) reicht bis zum Atnach; v b ist ein selbständiger Halbstichus. — l יָבֹאוּ cf. ינוחו (Elliger). — v b wie BH. — **3**: wie BH al. — **5**: cf. BH. — **6**: cf. BH. — **8**: Ist v b in Ordnung? Statt מאתי lesen Duhm u. a. מאתו „seinethalben", auf זכרונך bezogen. Budde, dem sich Abramowski anschließt, liest מִטָּתִי „mein Bett", was aber mit dem Suffix der 1. Person neben מִשְׁכָּבֵךְ nicht gut paßt. Vielleicht kann man מֵאִתִּי doch beibehalten = „von mir weg", „mir untreu" (Orelli); frei übersetzt „mir zum Leid". — Auch ותעלי ist fraglich; man erwartet ein Wort wie Lager, Bett, dem משכב parallel. — Die letzte Zeile von v 8 ist sicher nicht in Ordnung. Man verbessert meist וַתִּכְרִי in וַתַּרְבִּי אֶת־תַּזְנֻתֵיךְ אִתָּם und setzt vor יד חזית nach G (Ez. 16_{25}) ein. Ob damit ein glatterer Text erzielt ist, sei dahingestellt. Es bleiben Schwierigkeiten, von denen die größte die ist, daß man sich für die Herstellung nach Ez. 16_{25} kaum auf G berufen kann. Vielleicht hilft folgende Lösung weiter (Elliger). Vergleicht man den Wortlaut von G mit dem von M, so sieht man, daß er in v 8 b c und 9 a abweicht.

8b כי מאתי גלית ותעלי	הרחבת משכבך
ἐὰν ἀπ' ἐμοῦ ἀποστῇς, πλεῖόν τι ἔξεις	8b ᾧου ὅτι
8c ותכרת־לך מהם	יד חזית
ἠγάπησας τοὺς κοιμωμένους μετά σοῦ	אהבת משכבם
9a ותשרי למלך בשמן	
καὶ ἐπλήθυνας τὴν πορνείαν σοῦ μετ' αὐτῶν	
ותרבי רקחיך	
καὶ πολλοὺς ἐποίησας τοὺς μακρὰν ἀπὸ σοῦ	

a) Was entspricht sich in G und M? 1) ἐὰν ἀπ' ἐμοῦ ἀποστῇς, πλεῖόν τι ἔξεις = כי מאתי גלית ותעלי. עלה wie Dt 28_{43} „emporkommen, an Vermögen zunehmen"; die Bedeutung von עלה ist dem vermeintlichen Sinn des Ganzen angepaßt. Am Anfang ist zum besseren Verständnis ᾧου ὅτι ergänzt. 2. καὶ

1) BH = Biblia Hebraica ed. Kittel. —

πολλοὺς ἐποίησας τοὺς μακρὰν ἀπὸ σοῦ = ותרבי רקחיכ. G las mit Vertauschung des ק und ח: רחקיכ. 3. ἠγάπησας τοὺς κοιμωμένους μετὰ σοῦ = אהבת משכבכ. G las ein Partizipium von שכב. b) Es bleibt als nicht entsprechend in G καὶ ἐπλήθυνας τὴν πορνείαν σου μετ' αὐτῶν, in M הרחבת משכבכ; ותכרת־לכ מהם; יד חזית und ותשרי למלכ בשמן. Wie ist darüber zu urteilen? 1. G las in 8 b β אהבת. Das ist eine Verschreibung für הרחבת. G kannte nur die verschriebene Lesart אהבת משכבכ und übersetzte das, so gut sie es vermochte. Die Vorlage von M hatte die richtige Lesart הרחבת משכבכ und etwa am Rande die verschriebene. Von da geriet diese in den Text, und es wurde im Zusammenhang aus משכבכ ein משכבם. 2. Ist also 8 c β als schlechte Variante zu streichen, dann schwebt auch 8 c α und γ in der Luft. G hat 8 c α nicht. Es ist wieder nur eine schlechte Variante zu 9 a β. ותכרת oder ותכרי ist Verschreibung für וַתִּרְבִּי. לכמהם ist völlig entstellte Variante zu רקחיכ, etwa ursprünglich zu lesen ממשחכ „deine Salbung". Der verstümmelte Text ist leidlich zurechtgestutzt. 3. יד חזית mag man für eine Glosse zu 10 b α halten oder mit Prätorius für eine verdorbene Variante zu חזקת ידך statt חֵזְקַת יָדֵךְ. Siehe auch Budde bei Kautzsch-Bertholet 4. Aufl. 1922 I S. 697, Anm. f! v 8 c wäre also eine Sammlung von Varianten u. ä., die zurechtgestutzt vom Rande in den Text gerieten. Ebenso sind (verdorbene) Varianten in den Text geraten in 56_{11}, $57_{6,19}$, $59_{17,18}$, (61_{5}?), (62_{3}?), 65_{7}. c) Was ist über das nun noch bleibende Plus in G und M zu sagen? 1. Der Text, der G vorlag und von ihr in 8 b α nicht verstanden wurde (vielleicht ist er tatsächlich nicht in Ordnung; siehe oben), war in 8 b β und 9 a β nicht in Ordnung. Sollte er dann in dem Mittelstück 9 a α gestimmt haben? G war ihm gegenüber so hilflos, daß sie dem Sinne nach parallel dem ἠγάπησας τοὺς κοιμωμένους μετὰ σοῦ einfach ein καὶ ἐπλήθυνας τὴν πορνείαν σοῦ μετ' αὐτῶν setzte. Vielleicht bot ihr einen Anlaß dazu, daß sie statt חזית etwas wie תַּזּוֹת las. 2. M hat in 9 a α den richtigen Text, abgesehen von einer kleinen Änderung im ersten Wort (cf. zu v 9). Die Gründe v 8 c zu streichen, sind also: 1. der Befund in G, wie oben auseinandergelegt. 2. 8 c gibt in seiner jetzigen Gestalt kaum einen brauchbaren Sinn: erkauft die Hure nur einen Teil ihrer Liebhaber? 3. In v 5—10 sind immer zwei Zeilen zu einer „Strophe" verbunden; v 8 würde eine Ausnahme machen. — **9**: l frt c Σ V וַתָּסֹכִּ. — **10**: דרכך ist mit Littmann verbal zu fassen: Buhlerlaufen; חית ידך Belebung deiner Scham. cf. Littmann a. a. O. S. 16 Anm. — **11**: cf. BH. — **12**: Vielleicht ist את der Rest eines dem אַגִּיד parallelen Verbums (Elliger); im übrigen cf. BH. — **13**: cf. BH. — Für die letzte Zeile vgl. S. 125 und S. 13 Mitte.

Das erste zusammengesetzte Stück: 56_{9-12} eine „Droh- und Scheltrede"[1]), $57_{1f.}$ eine Klage in Form eines „Leichenliedes", und 57_{3-13} wieder eine „Droh- und Scheltrede", und zwar in Form eines „Streitgespräches". Mit einer Drohung beginnt das Stück.

1) Vgl. Gunkels Einl. zu H. Schmidt, D. gr. Proph. (Schr. d. A. T. II 2), 1923 S. LXII.

Die wilden Tiere werden aufgefordert, zum Fressen herbeizukommen (56 9). Die Drohung wird also, von der Regel abweichend, nicht direkt, sondern indirekt ausgesprochen. Der kurzen Drohung folgt als Begründung eine längere Scheltrede. Gleich die erste Zeile nennt ausdrücklich die, die gemeint sind, die „Späher", d. h. die Führer des Volkes. Die Sünden, die an ihnen gegeißelt werden, sind Pflichtvergessenheit einerseits und Hab- und Genußsucht andererseits. In zwei Ansätzen wird das durchgeführt: v 10—11 a[1]) in dem Bild von den Hunden und v 11 b c, 12 ohne Bild. Und zwar entsprechen sich das eine Mal v 11 b und v 10 (Pflichtvergessenheit) und das andere Mal v 11 c, 12 und v 11 a (Hab- und Genußsucht). Dabei ist in v 12 zur Illustration des sündhaften Treibens der „Späher" und „Hirten" ein kleines „Trinklied"[2]) verwandt, von dem es dahingestellt bleiben mag, ob es ein Zitat oder des Propheten eigene Dichtung ist. Damit schließt der erste Teil.

In krassem Gegensatz folgt auf das Trinklied ohne irgendwelchen Übergang ein „Leichenlied" 57 1 f[3]). Redet in 56 9—12 Jahwe durch des Propheten Mund, so redet hier der Prophet selber. Er sieht es voraus — manche Erfahrung mochte ihm dazu die Veranlassung geben —, daß unter den gegenwärtigen Verhältnissen die Frommen zugrunde gehen müssen. So stimmt er im voraus die Klage über das Hinscheiden der Gerechten an, das Leichenlied, das man an ihrer Bahre singen wird. „Der Gerechte ist dahin — — mit den Frommen ist's aus — — —." Ein bitteres Leid, zumal wenn man die Begleitumstände (1 a β, b β) und die Ursache (1 c) des Todes bedenkt. v 2 a bringt eine tröstlichere Wendung, aber dann klingt das Lied in einem bitteren Ton aus.

Und wieder erhebt nach diesem Intermezzo Jahwe seine Stimme zu einer zweiten Droh- und Scheltrede, die diesmal in die Form eines „Streitgesprächs"[4]) oder einer „Gerichtsrede"[5]) gekleidet ist und sich gegen den Götzendienst des Volkes richtet. Das ואתם 57 3 bezeichnet den neuen Einsatz. 3 a die Ladung vor Gericht. 3 b—10 das eigentliche Streitgespräch: 3 b—4 b rhetorische Ein-

1) Innerhalb der Verse ist nach Ganzzeilen, Stichen, gezählt, z. B. 63 9 a bis צרתם, b bis הושיעם, c bis גאלם, d bis עולם.

2) Vgl. R.G.G. 1. Aufl., II, Sp. 54.

3) Vgl. R.G.G. 1. Aufl., II, Sp. 49 ff.

4) Vgl. Köhler, Dtjes. § 83 ff.

5) Vgl. Schriften d. A. T. II 2, 1923, S. LXIII.

leitungsfragen[1]), 4 c die Anklage auf Abfall von Jahwe, 5—10 die Beweisführung: Aufzählung der verschiedenen Arten des Götzendienstes (5—9) und Zusammenfassung (v 10). v 11 die Schlußfolgerung: Feststellung der Schuld[2]). v 12 f. die Ankündigung der Strafe. Es tritt also ein klarer, geschlossener Aufbau der ganzen Rede zutage. Zudem zeigt sich eine allmähliche Steigerung bis zum Schluß. Das ist besonders deutlich daran zu merken, wie bei der Schilderung der Götzendienste das Bild der Hure immer kräftiger hervortritt: v 6 deutet nur die 2. fem. sing. darauf hin; v 7 erscheint schon der מִשְׁכָּב, wird aber 7 b nicht weiter ausgenutzt; anders v 8, besonders 8 b; 9 a fügt dem Bilde von der Hure noch einen Zug hinzu, bis v 10, der wohl nach Littmann S. 16, Anm. 1 auszulegen ist, mit seiner an Ezechiel erinnernden Deutlichkeit nichts mehr zu wünschen übrig läßt. Auf der Höhe dieser gereizten Stimmung fährt dann v 11 fort.

Wie die einzelnen Teile, so ist auch das Ganze gut angelegt: Am Anfang steht eine Scheltrede an die Führer, am Ende eine Gerichtsrede an das Volk und dazwischen als Ruhepause ein Leichenlied. Am Anfang und am Ende redet Jahwe, in der Mitte der Prophet. Die Teile heben sich durch scharfen Kontrast der Stimmung gut voneinander ab; dazu ist 56_9 ein guter Einsatz und 57_{13} ein wirksamer Schluß.

Das Stück 56_9—57_{13} wird allgemein als eine Einheit genommen; nur Budde zerlegt es in drei voneinander völlig unabhängige Stücke aus den verschiedensten Zeiten: 56_{9-12}, 57_{1-6}, 57_{7-13}. Zwischen 57_6 und $_7$ einen Einschnitt zu machen, ist nach dem oben Ausgeführten völlig unmöglich. Buddes Grund ist nicht stichhaltig. Weshalb sollen nicht die die große Mehrzahl bildenden Götzendiener als das Volk unter dem Bilde einer Hure angeredet werden? Zudem setzt ja v 6 bereits den Singular, den Budde allerdings für Redaktorenarbeit erklärt. Aber auch die beiden גַּם in 6 b und 7 b verklammern v 6 und v 7 miteinander. Andererseits hat Budde den zwischen 57_2 und $_3$ tatsächlich vorhandenen Einschnitt verkannt. Zwar ist es richtig, daß $57_{1\,f.}$ und $57_{3\,ff.}$ durch den Gegensatz Gerechte — Ungerechte (beachte וְאַתֶּם 57_3!) zusammengehalten

1) Auch die Fragen $57_{4\,a,\,b}$ erklären sich aus des Propheten Vorstellung von einer Gerichtsverhandlung: die Angeklagten machen sich in echt orientalischer Weise lustig über den, der sie da vor Gericht fordert.

2) Zum Verständnis von v 11 ff. vgl. die Paraphrase S. 77.

werden; deshalb betrachten wir ja $57_{3\,ff.}$ auch nicht als ein ganz neues Stück, sondern nur als neuen Teil innerhalb des Ganzen. Aber $57_{1\,f.}$ ist doch ebensolch ein relativ selbständiger Teil. Und ferner, wenn $57_{3\,ff.}$ die Fortsetzung von $57_{1\,f.}$ bildet, dann gilt von $57_{1\,f.}$ in Bezug auf 56_{9-12} genau dasselbe. Das, worüber in $57_{1\,f.}$ Klage geführt wird, ist die Folge des in 56_{9-12} Getadelten. $57_{1\,f.}$ ist als Anfangsstück einer Komposition 57_{1-13} kaum möglich, freilich noch weniger als Schlußstück einer Komposition 56_9—57_2, weil es nach der Drohrede 56_{9-12} zu matt wirkt. Dagegen ist es als Mittelstück einer großen Komposition 56_9—57_{13} ein willkommener Ruhepunkt. Es bleibt nach allem dabei, daß 56_9—57_{13} als Ganzes anzusehen ist.

Damit soll die Möglichkeit nicht geleugnet werden, daß den einzelnen Teilen in einer konkreten Situation einmal wirklich gehaltene Reden zugrunde liegen; im Gegenteil! Aber der Prophet hat die beiden kurz hintereinander entstandenen Scheltreden und das Leichenlied in mehr oder weniger bearbeiteter Form selbst zu einem größeren Ganzen kunstvoll zusammengestellt. Diese Form liegt uns vor, und mit ihr haben wir zu rechnen.

57_{14-19}.

14: dl ואמר. — 17: cf. BH. — 18: l frt וְאֶנַּחֵם statt ואנחהו und stelle וְאֶרְפָּאֵהוּ hinter וְאַנְחֵם, mit welchem v a schließt. In M erhielt unter dem Einfluß des vorangestellten וארפאהו auch ואנחם ein Suffix: ואנחמהו (pi!), was G liest (καὶ παρεκάλεσα αὐτόν). Aus dieser Form wurde unter Verlust des מ das masoretische ואנחהו (Elliger). — Im übrigen cf. BH. — 19: l אֶבְרָא oder בּוֹרֵא אֲנִי. — dl ורפאתיו als Variante zu וארפאהו (v 18). —

57_{15-19} ist eine Verheißung in Form eines Botenspruches. Die Einleitungsformel (15 a) ist gegenüber der von 56_1 so abgewandelt, daß der einfache Name Jahwe durch eine Reihe anderer, tönender Namen ersetzt ist: ein „hymnisches" Motiv. Hymnisch beginnt auch noch die Botschaft selbst (15 b α), aber dann fällt die Rede in den gewöhnlichen Ton. Der Botenspruch schließt mit der einfachen, formstrengen Ausleitungsformel.

Das Korpus des Botenspruches besteht aus zwei parallelen Gedankenreihen. Die erste enthält 15 b c, 16: Verheißung des Trostes an die Gebeugten (15 b c, 16 a). — Begründung: Mitleid mit den vor dem Zorn Vergehenden (16 b). v 17—19 a bringt in

umgekehrter Reihenfolge dieselbe Gedankenreihe, nur wenig abgewandelt. Begründung: Mitleid mit den durch den Zorn nicht Zurechtgebrachten (17, 18a) — Verheißung des Trostes an die Traurigen (18b, 19a). Die Abwandlung besteht vor allem darin, daß in v 17 f. die Erzählungsform angewandt ist. Den Schluß der Botschaft bildet eine für sich alleinstehende Zeile: ein Friedensgruß an die Fernen und Nahen (19b).

Diesem Botenspruch vorangestellt ist ein Aufruf, bei dem man im Zweifel ist, ob er vom Propheten oder von Jahwe gesprochen wird. Jedoch wäre das עַמִּי im Munde des Propheten auffallend; „mein Volk" sagt 56_{10}, 58_1, 63_8, $65_{10, 19, 22}$ immer nur Jahwe. So wird wohl die erste Zeile des Stückes als Jahwerede aufzufassen sein. Und damit ergibt sich folgender Aufriß: Das Ganze ist eine Verheißung in Form eines Botenspruches. Die Einleitung fehlt (oder ist ואמר [v 14] der Rest eines ursprünglichen כה אמר יהוה?). v 14 Botschaft: ein Aufruf, v 15a Weiterleitung, 15b ff. Botschaft: Verheißung in zwei Absätzen: 15b—16 und 17—19a und Friedensgruß 19b. 19bγ Ausleitung.

Durch 57_{13c} und $_{20f.}$ hat ein Redaktor versucht, das Stück mit dem Vorhergehenden zu verbinden. Daß $57_{14—19}$ aber nicht der von vornherein beabsichtigte Schlußteil der Komposition $56_9—57_{13}$ ist, wird in der Gegenwart allgemein anerkannt. Es ist schlecht denkbar, daß der Prophet selber demselben Volk, auf das er in $57_{3ff.}$ so furchtbar erzürnt ist und dem er schwere Strafe androht gleich hinterdrein alles verzeihendes Erbarmen verkündet. In einem Zuge, zu gleicher Zeit, ist beides jedenfalls nicht geschrieben. Dazu ist es schwer verständlich, was die Diaspora ($57_{14, 19}$) in einer mit der Drohung $56_9—57_{13}$ korrespondierenden Verheißung soll. Ferner ist das Metrum in 57_{14ff} ein anderes, breiteres, schwereres als das in $56_9—57_{13}$; hätte der Prophet, wenn er selbst das Stück 57_{14ff} angefügt hätte, nicht dasselbe Metrum angewandt, mit dem er in $56_9—57_{13}$ drei ursprünglich auch verschiedene Stücke zu einer Einheit verband? Und endlich läßt sich wie oben erwähnt, am Anfang und Schluß von $57_{14ff.}$ Redaktorenarbeit ziemlich sicher feststellen. $57_{14—19}$ ist also als selbständiges Stück anzusehen.

58 $_{1-12}$[1]).

2: dl frt אֲשֶׁר. — 4: l c ca 50 MSS וְלֹא. — 6: cf. BH — das וְ vor שַׁלַּח steht besser vor הַתֵּר; in v 6 f. sind immer zwei Glieder durch וְ verbunden (Elliger) — 7: dl עֲנִיִּים als Glosse, die das nicht mehr recht verstandene מְרוּדִים erklären soll. Die Form מְרוּדִים ist zweifelhaft; l frt וְנוֹדָדִים. — 8: cf. BH. — 10: cf. BH. — 11: v a reicht bis תָּמִיד, v b bis יַחֲלִיף (sic!) v c bis מַיִם, v d ist ein selbständiger Halbstichus. Während in v a—c die ersten Halbstichen in Ordnung sind, lassen die zweiten zu wünschen übrig: a β fehlt ganz; in b β ist יַחֲלִיץ sehr zweifelhaft; in c β scheint wieder eine Hebung zu fehlen. — 12: l frt וְנִבְנוּ cf. G. — l prb נְתִיצוֹת.

Wieder ein längeres, einheitliches Stück, eine Scheltrede, in der aber verschiedene Gattungen gemischt sind. v 1 enthält die Einführung: die Aufforderung Jahwes an den Propheten, mit lauter Stimme dem Volke seine Sünden vorzuhalten. Auf diese im alten prophetischen Stil gehaltene Einführung folgt dann die eigentliche Scheltrede, zunächst im Stil des Streitgesprächs. Sie zitiert nach einer im Ton etwas ruhiger gehaltenen Vorbereitung (v 2) die Frage des Volkes, auf die Jahwe, bzw. der Prophet näher eingehen will: Warum nützt unser Fasten nichts (3 a)? Darauf erfolgt (zunächst redet noch Jahwe selber) die Antwort, zunächst negativ: Fasten und unsoziales Verhalten am Fasttage passen nicht zueinander (3 b, 4); auch äußerliches Fasten taugt nicht (5). Die positive Forderung Jahwes wird im Stil der „Tora“[2]) mitgeteilt: kurz und knapp drückt ein Infinitiv neben dem andern Jahwes Willen aus (6 f.). Daran schließt sich — jetzt ist bezeichnenderweise nicht mehr Jahwe, sondern der Prophet der Redner! — die Verheißung. Sie verläuft wieder in zwei Ansätzen. Mit אָז knüpft an die Voraussetzung v 6 f. die erste Verheißung an (8, 9 a). Dann wird v 9 b—11 a dieser Gang noch einmal durchlaufen, aber wohlgemerkt abgekürzt und auch hier und da abgewandelt. So entspricht die eine Zeile 9 b den beiden Zeilen 6 a und b; weiter genügt im zweiten Gang das eine Beispiel 10 a statt der drei Beispiele von Werken der Barmherzigkeit in 7 a und b. Während so die mit אִם eingeleitete Voraussetzung gegenüber v 6 f. um die Hälfte gekürzt ist, ist die diesmal durch einfaches וְ angefügte Verheißung auf mehr als den

1) Zu v 13 f. vgl. S. 125.

2) Vgl. Schr. d. A. T. II $_2$, 1923 S. LXV.

doppelten Umfang von 8—9 a ausgedehnt. Und wieder entspricht das Bild vom Licht (10 b) dem v 8 a, und ebenso erinnert v 11 a an 8 b. Aber dann biegt die Verheißung entschieden von dem alten Wege ab und ergeht sich in neuen Bildern, bis sie v 12 auf die Höhe führt (die Trümmer sollen wiedergebaut werden!) und damit kurz abbricht.

Es zeigt sich also wieder wie $57_{3\,ff.}$ ein klarer Aufbau und eine allmählich zur Höhe führende Steigerung. Die Hauptabschnitte scheinen durch ein breiteres, gewichtigeres Metrum, den Doppelvierer, markiert zu sein: v 3 a, 7 b/8 a, 12 a. Auch darf man vielleicht von „Strophen" reden. Es lassen sich nämlich meist je drei Stichen zusammennehmen; nur in v 11 läßt sich das nicht glatt durchführen, und v 12 mag als Abschluß seine Besonderheit auch in diesem Punkte haben. Vor allem aber fügt sich die Tora v 6 f nicht in dies Schema. Und das wird ein Zeichen dafür sein, daß der Dichter jedenfalls wirkliche Strophen, die zum mindesten gleiche Länge haben müßten, nicht wollte oder gar nicht kannte. Immerhin mag die Tatsache, daß v 6 und 7 am deutlichsten aus dem Dreistichenschema herausfallen, darin ihre Erklärung finden, daß wir es hier mit einem älteren Stück zu tun haben, das bei der Entstehung der großen Rede c 58 eingearbeitet ist. Dieses Stück war dem Propheten vielleicht noch in frischer Erinnerung aus dem Streitgespräch, das er mit einigen Volksgenossen über die Fastenfrage gehabt hatte. Jedenfalls wird man es für durchaus wahrscheinlich halten müssen, daß der Rede c 58 ein konkretes Ereignis zugrunde liegt und daß einzelne Züge dieses Ereignisses bei der Ausarbeitung von c 58 Verwendung gefunden haben.

$59_{1-4,\ 9-20}$[1]).

10: l frt בַּמַּחְשַׁכִּים pr באישמנים. — **13**: dl הרה (Dittogr.), l וְהָגוֹ. — **14**: l הָאֱמֶת m cs. — **17**: cf. BH. — **18**: cf. BH. — **19**: cf. BH; in v b ist der Text unsicher. —

c 59 ist eine „Liturgie" [2]), d. h. eine Zusammenstellung von an sich verschiedenen, aber in der Zusammenstellung als eine organische Einheit wirkenden Stücken, in denen wechselnde Personen reden. So ist v 1—4 eine Scheltrede, v 9—15 a ein Bußlied, v 15 b—20

1) Zu 59_{5-8} vgl. S. 126 Anm. 1; zu 59_{21} vgl. S. 125.

2) Vgl. „Schr. d. A. T." II_2, 1923, S. LIX.

eine Verheißung. Zuerst redet der Prophet, dann das Volk und zum Schluß Jahwe.

Die Scheltrede (1—4) zeigt die Formen des Streitgesprächs: Behauptung des Gegners (v 1); Widerlegung: Gegenthese (v 2) und Beweis (v 3 f.). הֵן ist das einleitende Wort wie 58 3. Das ist charakteristisch für den jüngeren Stil. הֵן „siehe" ist viel ruhiger als die für die ältere Scheltrede charakteristische Einleitung הוֹי [1]) mit dem Partizipium: „Ha, die ihr — —". Die Scheltrede hat eben die Formen des Streitgespräches angenommen, der mehr sachlichen Diskussion [2]), wie denn v 1—4 die Entgegnung auf eine Behauptung oder Klage des Volkes ist. v 1 zitiert diese Behauptung und bestreitet sie. v 2 bringt die Gegenthese: Die Sündhaftigkeit des Volkes und nicht Jahwes Ohnmacht ist der Grund des gegenwärtigen Mißgeschicks. Die Sünde ist das Thema jeder Scheltrede; während aber die älteren Propheten ganz konkrete Sünden aufzählen [3]), ist hier die Rede ziemlich allgemein gehalten, wieder ein Zeichen jüngeren Stils. Die These v 2 wird nun bewiesen in v 3 und 4. v 3 spricht allgemein von Sünden der Hände (3 a) und der Lippen (3 b) (Werke und Worte!), v 4 a speziell von der Unehrlichkeit beim Prozessieren. Der Abschluß, v 4 b, scheint ein Sprichwort zu sein oder wenigstens eine sprichwörtliche Redensart zu benutzen. Als Abschluß ist er durch breiteres Metrum gekennzeichnet. Ein klarer Aufbau zeichnet auch dies Stück wie 57 3 ff. und 58 aus.

Die Scheltrede des Propheten ruft das Bußlied des Volkes hervor: v 9—15 a. Die „Bußlieder" sind eine Abart der Gattung der „Klagelieder" [4]), und zwar handelt es sich im vorliegenden Falle um ein sog. „Volksklagelied" [5]). Das beweist der Plural der redenden Personen ganz unzweideutig. Aus dem „wir" hat man entnommen, daß der Prophet sich „mit den schuldigen Gliedern der Gemeinde zusammenfasse" [6]) und so einen Widerspruch mit v 1—4 festgestellt, wo der Prophet „für sich stehe als Censor der Moral". Man ist nicht so weit gegangen zu behaupten, daß des-

1) Amos 5 18, 6 1, Jes. 1 4, 5 8 ff., 29 15, 30 1, Jer. 22 13 usw.

2) Die natürlich nicht den Ton der alten Scheltreden absolut ausschließt.

3) Am 1 3 ff.; Jes. 5 8 ff.

4) Vgl. Balla, „Das Ich der Psalmen", 1912, S. 13 ff., 67 ff.

5) Vgl. Gunkel in „D. Schr. d. A. T." II 2, 1923, S. LVIII; auch Gunkel, Einl. i. d. Psalmen Gttg 1928 § 4.

6) Cheyne, Einl. S. 333; vgl. z. B auch Duhm oder Marti zu 59 9.

halb v 1—4 und 9—15 a von verschiedenen Verfassern herrührten, aber man hat geglaubt, hier einen Mangel an „literarischer Gewandtheit“ [1]) sehen zu müssen. Das ist zuviel geschlossen. v 9 bis 15 a ist nicht ein persönliches Bekenntnis des mit seinem Volke sich zusammenschließenden Propheten, sondern das Bußlied, das das in der Phantasie des Dichters bekehrte Volk nach seiner Bekehrung anstimmen wird, das der Prophet aber jetzt schon, also im voraus dichtet [2]). v 9—15 a ist auch nicht die unmittelbare Fortsetzung von v 1—4, nur mit einem ungeschickten Übergang; sondern v 9 beginnt stilgerecht ein ganz neues Stück der Liturgie [2]).

עַל־כֵּן (v 9) vermittelt die Verbindung mit v 1—4. Zugleich schließt es die für das Klagelied so charakteristische Frage „Warum?“ aus. Das Volk braucht hier nicht mehr zu fragen, warum das Unglück nicht weicht. Es kennt den Grund, seine Sünde; nur Buße tut not. Das schließt nicht aus, daß es zuvor seine „Klage“ anstimmt. Diese Klage ist ergreifend. Daß sie es ist, dazu trägt die Variation 9 b ~ 11 b das ihre bei, ebenso die Wiederholung des נגשׁשׁה v 10 a, stilistische Kunstgriffe, die dem Ganzen etwas Eintöniges geben. Auch sonst ist die Klage nicht ohne Originalität. Das Bild von den brummenden Bären v 11 findet sich im A. T. nur hier. Daneben aber zeigen sich, wie das nicht anders zu erwarten ist, Abhängigkeiten von dem allgemeinen Stil der Gattung. 9 b erinnert an Jer. 14_{19}, auch eine Stelle aus einem Volksklagelied. v 10 ähnelt Hi. 5_{14}; v 10 b β wie Thr. 3_6 und ψ 143_3; dahinter liegt das im Klagelied und in der Erzählung des „Dankliedes“ häufige mythologische Motiv von der Hadesfahrt [3]). המה 11 a ist ein Terminus des Klageliedes. Und das Bild von den gurrenden Tauben (11 a) findet sich ebenso in einem andern Klagelied: Jes. 38_{13}.

Auf die „Klage“ folgt im Klageliede die „Bitte“, die durch allerlei „Motive“, d. h. Beweggründe zum Einschreiten Jahwes, unterstützt wird. In dem vorliegenden Liede fehlt eine formulierte Bitte. Desto kräftiger tritt das Bußmotiv hervor. Dies Motiv ist selten in den Klageliedern zu finden. Gewöhnlich pocht man auf

1) Cheyne a. a. O. S. 334.

2) Ebenso ist es z. B. Jer. $3_{22\,a\,u.\,22\,b-25}$. Von mangelnder literarischer Gewandtheit kann keine Rede sein, ebensowenig davon, daß Jeremia sich mit den abtrünnigen Söhnen zusammenschließt.

3) Gunkel, Ausgew. Psalmen, 1917 [4], S. 212 ff.

seine Unschuld wie z. B. auch ψ 44 18. In 59 9 ff. redet eben ein Prophet, ähnlich wie Jer. 3 25, 14 7, 14 20. Übrigens zeigt ein Vergleich der beiden letztgenannten Stellen mit 59 12 wieder deutlich den Stil der Gattung[1])! Auf das Bußmotiv v 12 f. folgt dann v 14 a noch einmal „Klage", die Töne aus v 9—11 wieder anklingen läßt. Und schließlich bringt ein erneutes Bekenntnis der Schuld (v 14 b, 15 a) den Abschluß des Liedes. Das Ganze ist „merkwürdig inkonkret", aber gerade darin zeigt sich wieder der Charakter der Gattung[2]).

Das dritte der in c 59 vereinigten Stücke ist ein eigenartiges Mischgebilde. v 15 b—19 scheint der Prophet und erst v 20 Jahwe zu reden. v 15 b—19 ist halb Erzählung einer Vision, halb Verheißungsrede; die Grenze scheint vor v 18 zu verlaufen. v 15 b—17 erzählt im Tempus der Vergangenheit etwas, was der Prophet gesehen hat, was er wenigstens scheinbar gesehen hat! Denn v 15 b und 16 entbehren völlig der Anschaulichkeit. Und v 17 ist zwar anschaulich, aber in seinen beiden Hälften kaum wirkliche Vision. Wie kann man Jahwe in Waffenrüstung (17 a) und zugleich in gewöhnlichen Kleidern (17 b) sehen! Die beiden Bilder nebeneinander zu setzen, ist nicht gegen den hebräischen Geschmack, also an sich keine stilistische Ungeschicklichkeit; wohl aber ist es eine, das in der Erzählung einer Vision zu tun. Das führt auf die Vermutung, daß wir gar nicht die Erzählung einer wirklichen Vision vor uns haben, sondern nur eine wenig glückliche Anwendung dieses Stils. Die Vermutung wird bestätigt durch eine genauere Betrachtung des Eingangs (v 15 b und 16). v 16 erweckt den Eindruck, als sei er an dieser Stelle nicht ursprünglich, sondern — stamme aus dem Ichbericht der echten Vision 63 1 ff.[3]). Jedenfalls hört mit v 17 b der Stil der Visionserzählung auf, und v 18 f. gibt (im Impf!) unmittelbare Zukunftsverheißung. Zum Schluß bekräftigt ein kurzes Jahwewort (Ausleitungsformel נאם־יהוה!) die Verheißung[4]).

1) So, als beiderseitige Abhängigkeit vom Gattungsstil, ist die Sache wohl zu beurteilen, nicht als einseitige liter. Abhängigkeit Tritojesajas von Jeremia.

2) Vgl. E. Balla, Das Ich der Psalmen, 1912, S. 27.

3) Vgl. S. 115 f.

4) Es ist wohl kaum möglich, die Jahwerede schon früher, etwa v 18, beginnen zu lassen. v 18 ist doch die unmittelbare Fortsetzung von v 15 b ff. Bis v 15 b zurückzugehen, ist aber wegen des Erzählungsstils unmöglich. Übrigens streichen Duhm, Marti, Cheyne, Budde mit G (!) das נאם־יהוה v 20.

Die drei Stücke 1—4, 9—15 a und 15 b—20 sind nun zu einer Liturgie verbunden. Daß sie zusammengehören und nicht etwa vollständig selbständige Stücke sind, steht außer Zweifel. Daß auf eine Scheltrede oder eine ähnliche Rede eine Antwort des Volkes erfolgt, findet sich auch sonst, z. B. bei Micha $6_{2-5 \text{ u. } 6 \text{ f.}}$ Jer. $3_{22\,b-25}$ antwortet das Volk auf die Mahnrede $3_{22\,a}$ ebenso wie $59_{9 \text{ ff.}}$ mit einem Bußlied; vgl. auch Jer. 14! Daß $59_{9-15\,a}$ mit v 1—4 zusammengehört, zeigt auch ein Vergleich von v 12 ff. mit v 2 ff. (12 : 2 die Sünde allgemein, 13 : 4 b inf. abs., 14 b : 4 a Mißstände im Rechtswesen usw.) Ebenso ist gegen die Verbindung von v 15 b ff. mit v 9—15 a nichts einzuwenden. In den Klageliedern des Psalters spricht der Betende am Ende gewöhnlich die „Gewißheit der Erhörung" aus. An dieser Stelle stand ursprünglich das Orakel, die Antwort Jahwes. So ist es auch noch in einzelnen Psalmen und ab und zu bei den Propheten, die diese ältere Form festgehalten haben. Z. B. folgt auf ein Volksklagelied die Antwort Jahwes $\psi\, 12_6$[1]), Jer. 4_{1-4}, auch Jer. 14_{10} und $15_{1\,f.}$ (nur an den beiden letzten Stellen ablehnend statt verheißend)[2]). Und so ist es auch in c 59, wo freilich an die Stelle einer reinen Jahwerede das oben besprochene Mischgebilde getreten ist. Im übrigen ist die Liturgie Jer. 3_{21}—4_4 bis auf 3_{21} ähnlich aufgebaut wie c 59. Literargeschichtlich ist also die vorliegende Liturgie durchaus möglich. Man wendet freilich ein, v 15 b ff. schreite Jahwe für sein zu Unrecht leidendes Volk gegen die Völker ein, während man aus v 1—15 a wisse, daß das Volk verdiente Strafe leide, und man eher erwarte, daß Jahwe gegen sein eigenes Volk einschreite. Dieser Einwand beruht auf einer Verkennung des Charakters von v 9—15 a. Die große Linie, die durch das ganze c 59 geht, ist vielmehr folgende: Der Prophet hält dem Volke auf seine Klage (v 1) seine Sünden als Grund des Unheils vor (v 1—4). Darauf bekehrt sich das Volk und stimmt das Bußlied (v 9—15 a) an, in dem es Jahwe sein Unglück klagt und durch das Bekenntnis seiner Schuld ihn zum Handeln zu bewegen sucht. Jahwe läßt sich auch bestimmen und verheißt das Heil durch den Mund des Propheten, ja, er führt es schon herbei (v 15 b—20)[3]).

1) cf. Gunkel, Die Psalmen, 1925, zur Stelle.

2) Vgl. Gunkel, „Schr. d. A. T." II_2, 1923, S. LIX Anm. 4.

3) Vgl. auch Abramowski a. a. O. S. 99 Anm. 1. — Dieselbe Verbindung „Heil des Volkes — Strafe der Völker" z. B. noch $61_{2\,a}$ und 63_4.

Wir können also mit gutem Grund c 59 als eine Einheit nehmen. Immerhin mag die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit zugegeben werden, daß die jetzige Gestalt der Liturgie nicht die ursprüngliche ist. Der Anfang des Schlußstückes ist etwas schwach; und das ist vielleicht durch die nachträgliche Bearbeitung zu erklären. Wir möchten annehmen, daß die Antwort auf v 9—15 a einmal nur in v 20 bestand und daß der Dichter[1]) selber später einmal die Auffüllung im Anschluß an 63_{1-6} vorgenommen hat.

c 60.

2: cf. BH. — **7**: Die Änderung von עַל in לְ genügt. — **9**: l prb צִיּוֹן יְקַוּוּ. — l prb בְּרֹאשָׁם. — **11**: cf. BH. — **12**: Eine unpassende Glosse in Prosa. — **14**: v a (reicht bis מְעַנִּיךְ) und v b (reicht bis מְנֹאצִיךְ) stelle zwischen v 16 und 17 c; vgl. die Begründung im Folgenden. — **17**: v a stelle zwischen v 13 a und 13 b. v b prb dl; ein übertreibender Zusatz, der im Widerspruch steht zu v 13, ja zu v 17 a. — **19**: cf. BH. — **21**: cf. BH. —

Eine Verheißung im typisch prophetischen Stil. Gleich der gewaltsame Eingang ist bezeichnend. Ohne Einleitung, ohne Vorbereitung setzt der Prophet das Thema sofort an den Anfang. „Wie mit beiden Füßen springt er mitten in die Sache hinein“ [2]). Mit zwei Imperativen setzt er ein: „Steh auf! Werde licht!“ Wer ist gemeint? Zion, ist aus dem Folgenden zu schließen. Aber ausdrücklich gesagt wird es hier am Anfang nicht. Man hat den Vokativ vermißt und ihn nach LXX ergänzen wollen in Unkenntnis darüber, daß dies Geheimnisvoll-dunkle gerade prophetischer Stil ist. Man muß sich eine Pause hinter jedem Imperativ denken, um sich die Wirkung auf die Hörer vorstellen zu können. „Steh auf!“ Ein weibliches Wesen angeredet? Wer ist das? Wen meint der Mann? So fragen die Leute, die es hören. Da ertönt der zweite Imperativ, noch rätselhafter: „Werde licht!“ Wen kann man denn so anreden? Ist der Mann närrisch? Mit einer geistreichen Wendung kommt der Prophet dem Erstaunen der Menge zu Hilfe: „Denn dein Licht ist da!“ Immer noch ist nicht völlig klar, was er meint! „Jahwes Glanz strahlt über dir auf!“ Jetzt ahnen es die Hellhörigen schon! Doch bevor der Prophet es ganz enthüllt,

1) Oder hat der Redaktor Paralipomena bearbeitet?

2) Vgl. Gunkel in „D. Schr. d. A. T.“ II$_2$, 1923, S. XLVI ff.

erst noch ein feines Bild, wiederum echt prophetisch. Nicht die nackte Tatsache wird verkündigt: die Heilszeit ist da; es wird in ein Bild gekleidet, noch dazu in ein schönes Bild; rings um Jerusalem liegt die Welt in tiefem Dunkel, aber Zion erstrahlt in gleißendem Licht. Da wird es rege in der Völkerwelt, und aus dem Dunkel ziehen sie herbei, Volk um Volk, die Könige voran, nach Zion zum Licht.

Mit mächtiger Stimme hat der Prophet das ins Volk hineingerufen. Jetzt hat er die Ohren und Herzen der Hörer. So setzt er nach kurzer Pause v 4 neu ein, und nun fügt er Zug an Zug, reiht er Bild an Bild. Wie ihm die Bilder erscheinen, wie ihm die Gedanken kommen, so setzt er sie zusammen, so schleudert er sie ins Volk.

v 4 a setzt die Rede mit einem Imperativ neu ein. Wer redet? Natürlich der Prophet; aber im Grunde redet Jahwe selbst durch seines Propheten Mund. Daß Jahwe der Redende ist, zeigt die Ichform an vielen Stellen (7 b, 9, 10 b, 13, 15 a usw.). Aber der Bote Jahwes, der die Rede zu übermitteln hat, ist so sehr an der Sache beteiligt, daß er von sich aus unvermittelt zwischenein das Wort ergreift. Oder richtiger: der Prophet vergißt oft die stilistische Form des Botenspruches und redet über Jahwe, wo er als Jahwe selber reden sollte. Jahwewort und Prophetenwort, einstmals streng geschieden, sind eine untrennbare Einheit geworden. Der Prophet ist an die literarische Form des Botenspruches gebunden; deshalb redet er von Jahwe in der ersten Person. Aber er vergißt diese Form ab und zu — es ist eben nur noch Form! — und redet dann von Jahwe in der dritten Person.

Das Thema von Zions Heil wird nun breit ausgeführt. 4 b: Zugleich mit den Völkern kehrt die Diaspora zurück. 5 a: Das Wörtchen אָז „dann“ verrät, daß es sich nicht eigentlich um geschaute Bilder handelt oder um gegenwärtiges Schauen der Bilder, sondern um Gedankenarbeit. Der Dichter ist nicht stark genug, den Stil der Schau von Gegenwärtigem festzuhalten, sondern fällt in Zukunftstempora. 5 b: Die Völker bringen zu Wasser und zu Lande ihre Schätze. 6: Zu Lande kommen die durch ihren Reichtum bekannten Sabäer und Midianiter mit Kamelen, die mit Gold und Weihrauch beladen sind. 7: Die Kedarener und Nabatäer kommen mit Schafen für Jahwes Altar. 8: Eine Frage unterbricht belebend die Aufzählung, führt zugleich die Meervölker

ein. Die Frage zeigt übrigens, daß der Dichter doch wieder versucht, den Stil der Schau eines Bildes festzuhalten. Aber es gelingt ihm auf die Dauer doch nicht: v 10 b ist nicht geschaut und von v 15 b ab gar nichts mehr. 9: Wieder wird von denen, die vom Meere her kommen, eine Gruppe hervorgehoben, die Tarsisfahrer.

Es ist übrigens zu beachten, wie bisher jedem neuen Gedankenkreise eine kurze Einleitung vorangesetzt ist: 4 a für die Diaspora, 5 für die Landvölker, 8 für die Seefahrer. Das hört von v 10 ab auf. Wohl aber zeigt sich auch weiterhin noch die Eigentümlichkeit, wenn ein neues Konkretes eingeführt ist, es durch irgendeine Bemerkung zu ergänzen. Dadurch verliert die Aufzählung das Trockene, Paragraphenmäßige und bekommt Abwechslung. So wird 6 a b α durch 6 b β c ergänzt, 7 a durch 7 b, 9 a durch 9 b, 10 a durch 10 b, 11 a durch 11 b usw.

v 10: Nun wendet sich der Blick von denen, die auf Jerusalem zuströmen, ab auf die Stadt selbst. Voransteht das Dringendste, was dem Propheten am meisten am Herzen liegt, der Mauerbau! v 11: Von den Mauern zu den Toren, durch die Tag und Nacht die Karawanen einziehen. v 13[1]): Von der Umwallung zum Wichtigsten innerhalb der Stadt, dem Tempel, zu dessen Ausbau die prächtigen Hölzer des Libanon gebracht werden. Nun würde es naheliegen, die Reihe Mauern, Tore — Tempel mit der übrigen Stadt fortzusetzen. Das geschieht auch v 14 c. Dazwischen aber schiebt sich ein ganz anderer Gedanke, 14 a b, ein. Sollten die Verse, die auch ein anderes Metrum zeigen als ihre gegenwärtige Umgebung, unecht sein?[2]) Oder sollten sie ihren Platz mit v 17 a tauschen müssen? Metrisch würde der Doppelvierer 17 a zu dem Doppelvierer 13 a passen, ebenso die beiden Fünfer 14 a und b zu dem Fünfer 17 c. Auch sachlich würde sich die Umstellung empfehlen. Endlich wäre der Gedankenfortschritt gebessert. Aber ob man auf diese Momente Gewicht legen darf? Jedenfalls unterbricht im gegenwärtigen Texte v 14 a b die Reihe: die Bedrücker von ehedem werden Zion zu Füßen fallen. Erst 14 c, 15 ist die Rede von der Stadt: sie wird nicht mehr ohne Verkehr, öde und verlassen, sondern eine ewige Freude sein.

1) Zu v 12 cf. S. 20 die Vorbemerkungen.

2) So fragt Budde; Cheyne, Duhm, Marti, Abramowski beseitigen das auffallende Metrum durch Kürzung. —

16 a: die Freude wird vor allem darin bestehen, daß ihre Einwohner die Schätze der Völker besitzen. 16 b schafft eine Atempause und damit einen Abschnitt der ganzen Rede.

v 17 setzt im jetzigen Text mit einer Bemerkung ein, die sich wahrscheinlich auf den Tempel bezieht. Ob das תחת von v 15 den Dichter auf dies תחת gebracht hat, wie Duhm meint? Das Umgekehrte könnte ebensogut der Fall sein. Jedenfalls würde die oben besprochene Umstellung von 17 a und 14 a b der Gedankenfolge aufhelfen. Der Dichter kommt auf die inneren Zustände in der Stadt, auf die Lage ihrer Bewohner zu sprechen. Mit den bisherigen Unterdrückern beginnt er: die werden ganz unterwürfig sein und sich nicht mehr in ihrer alten Rolle zeigen. Statt ihrer setzt Jahwe neue „Aufsicht" und neue „Zwingherren" ein (beachte, wie gut diese Ausdrücke als Fortsetzung von v 14 a b passen!). 17 c: die Behörden werden Friede und Gerechtigkeit sein. 18: Gewalttat wird es nicht mehr geben, nur Heil und Lobpreis. Von den Behörden würde nun auf das Volk gut weitergegangen sein. Vielleicht ist es ursprünglich auch so gewesen, daß v 21 f. sich an v 18 anschloß. Gegenwärtig kommt v 19 f. etwas ganz Neues: eine Wandlung des Kosmos wird eintreten, anstatt Sonne und Mond wird Jahwes Licht leuchten. Erst v 21 und 22 a wird das Volk erwähnt; eine Verbindung nach v 19 f. ist nicht zu sehen. Das Volk wird ganz fromm sein und deshalb auf ewig das Land besitzen und zahlreich sein wie nie zuvor. Ein in kürzerem Versmaße gehaltener Stichus bringt das Ganze zum Abschluß.

Die im Vorhergehenden gegebene Analyse hat es wahrscheinlich gemacht, daß c 60 doch nach einem gewissen Plan angelegt ist. Freilich kann man es nicht eine wohldisponierte Rede nennen, sonst würde der Prophet es wohl vermieden haben, an mehr als einer Stelle von der Rückkehr der Diaspora oder von den Schätzen der Völker zu reden. Auch ist nicht einzusehen, weshalb in v 18 ausgerechnet die schon v 10 f. erwähnten Mauern und Tore die Heilsnamen erhalten mußten. Aber ein wirres Durcheinander von Gedanken und Bildern ist c 60 auch nicht. Teils mag bewußte Absicht den Propheten geleitet haben, teils mögen sich die Gedanken von selbst so geordnet haben, jedenfalls ist eine Ordnung in dem Ganzen zu erkennen. Diese Beobachtung gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn man die oben erwähnte Umstellung von

14 a b und 17 a vornehmen und wenn man 19 f. für einen späteren Einsatz vom Propheten selbst[1]) halten darf. Für die Ausscheidung von v 19 und 20 könnte man außer der Tatsache, daß die beiden Verse den scheinbar vorhandenen Zusammenhang stören, noch anführen: 1. daß das Metrum von dem ihrer Umgebung, ja von dem der ganzen Rede abweicht, 2. daß v 19 und v 20 einander inhaltlich parallel, ja teilweise formal gleich sind, eine Doppelung, die sonst in c 60 nicht zu finden ist, 3. daß 20 b β ein selbständiger Abschluß zu sein scheint.

Nach allem wäre der Aufriß von c 60 also folgender: v 1–3 A (Thema der Rede) Bild: Zion im Licht. B (Ausführung): I die Heranziehenden a) die Diaspora (4), b) die Landvölker (5—7), c) die Seefahrer (8 f.). II. Zion selbst: a) die äußere Lage: die Stadt; 1. die Mauern und Tore (10 f.), 2. der Tempel (13, 17 a), 3. die übrige Stadt (14 c, 15 f.); b) die innere Lage: die Bewohner, 1. die Regierenden (14 a b, 17 c, 18), 2. das Volk (21 f.). Vielleicht ist es kein Zufall, daß gerade 9 c und 16 b die Schlußverse der beiden ersten Hauptteile sind.

c 61.

2: v b ist ein selbständiger Halbstichus. — **3**: ins frt שָׁלוֹם post לְשׂוּם — מעטה אבל. — **5**: Der zweite Halbstichus ist scheinbar überfüllt. Sind die Suffixe Zutat? Oder ist וְכַרְמֵיכֶם als Variante zu אַבְרֵיכֶם zu streichen? (Elliger). — **6**: cf. BH. — **7**: l prb תַּחַת בָּשְׁתָּם כִּי. — l prb וָרֹק pr וְרִנּוּ.— **8**: cf. BH. — **10**: cf. BH.

c 61 ist wieder eine Liturgie; es besteht aus zwei Stücken, einem Orakel (1—9) und einem Danklied (10 f.). Das Orakel zeigt keinen einheitlichen Stil. Zwar wechselt auch sonst Prophetenrede und Jahwerede unvermittelt ab wie z. B. c 60. Aber die Einleitung dieses Stückes (v 1—3) ist doch so eigenartig, daß man sie nicht unmittelbar mit v 4 ff. verbinden kann. In v 1–3 fällt der Prophet nicht etwa nur wie in c 60 aus dem Stil des Botenspruches heraus, vergißt er nicht etwa nur, daß er nur Jahwes Mund ist, sondern da redet er ganz klar und deutlich von sich selbst in der 1. Person. v 1—3 ist also die persönliche Einleitung, auf die erst in v 4—9 die eigentliche Verheißung folgt.

1) Oder vom Redaktor? Glossator?

Allerdings geht die Rede schon mit v 3 c unbemerkt von der Schilderung des Prophetenberufs in die Verheißung über. Und in v 4—9 ist nun wieder die Frage, ob man zwei voneinander unterschiedene Reden des Propheten (4—7) und Jahwes (8 f.) annehmen oder ob man das Ganze für eine Rede halten soll, in der der Prophet im Auftrage Jahwes als dessen Bote redet, wobei er von Jahwe in der 1. Person spricht nach altem Stil, diesen Stil aber nicht peinlich wahrt und auch von Jahwe in der 3. Person redet. Das letztere liegt nach c 60 näher. In v 1—9 sind also drei Stilarten durcheinandergeflossen: lyrischer und prophetischer Stil und hier wieder der Stil des alten Botenspruches und der Stil persönlicher Prophetenrede.

Auf das Orakel folgt v 10 f. das „Danklied“ [1]), das Zion einst, wenn die Verheißung sich erfüllt hat, anstimmen wird. Der Prophet dichtet es schon im voraus. Das Lied zeigt deutlich die Formen des „Hymnus“ [2]). v 10 a ist die „Einführung“. Anstatt der gewöhnlichen Form der 2 pl. imp. „Lobet!“ „Singet!“ „Jauchzet!“ steht hier die seltenere, persönliche: „Ich will mich freuen — —“ (vgl. ψ 111, 145). Dem Kohortativ parallel steht, wie immer erst an zweiter Stelle, der Jussiv: „Es jauchze meine Seele — — —“. Kurz und knapp, ohne Erweiterung; das Muster einer Hymneneinleitung. v 10 b ist כִּי die stilechte „Ansatzstelle“ des „Korpus“ oder „Hauptstückes“. Das „Hauptstück“ besteht aus einer Reihe von Sätzen, in denen immer Jahwe das Subjekt ist und allerlei ehrende Attribute durch die Prädikate zum Ausdruck gebracht werden. So ist es auch hier. Die Form der Sätze ist diesmal die von Hauptsätzen. Und zwar verläuft das Korpus wieder in zwei Ansätzen: v 10 b c: denn er hat mich gekleidet — — und v 11: denn wie die Erde — —. Beide Doppelstichen sind einander sachlich gleich; beidemal ist die Sache durch einen Vergleich ausgeschmückt, und zwar folgt in v 10 das Bild der Sache, in v 11 die Sache dem Bild, ein wohl nicht unbeabsichtigter Chiasmus. Der Inhalt des Hymnus ist Jahwes Tun in der Heilszeit; wir haben also einen sog. „eschatologischen Hymnus“ vor uns.

Man erklärt meist v 10 für einen späteren Einschub [3]). Ohne Recht; denn dann müßte man auch v 11 streichen. v 11 als die

1) Vgl. Gunkel in „Schr. d. A. T.“ II_2, 1923, S. LVII f.

2) Vgl. Balla, Das Ich der Psalmen, 1912, S. 34 ff. u. Gunkel, Einl. i. d. Ps. Göttg. 1928, § 2.

3) So noch J. Marty 1924, Abramowski 1925.

Fortsetzung von v 9 anzusehen, ist willkürlich. Vielmehr scheint das Fehlen des Parallelismus membrorum in v 9 b — vorher fehlt er nie! — anzuzeigen, daß hier das Orakel zu Ende ist. Vor allem aber wird v 10 gestützt durch die Erkenntnis, daß wir es in c 61 mit einer Liturgie zu tun haben, in der auf ein Orakel ein Hymnus folgt[1]).

c 62.

2: v b gehört hinter v 3 (Ehrlich). — 3: dl frt תִּפְאֶרֶת als Variante zu עֲטֶרֶת (sic!) (Elliger). — 4: cf. BH. — 5: cf. BH. — l יִבְעָלֵךְ בָּנַיִךְ.

c 62 ist eine ziemlich reichhaltige Liturgie. Bis v 9 lassen sich immer v 5 Langzeilen zu einer „Strophe" zusammennehmen. In den beiden ersten Strophen (v 1—5) wendet sich der Prophet an Jerusalem. Der Prophet und nicht Jahwe redet. Jahwe hat nach v 6 Mahner nötig, schweigt also gerade, was im Widerspruch zu v 1 stehen würde. Zudem ist v 1 b—3 in Jahwes Mund unmöglich; es liegt ja an ihm selbst, daß das Heil erscheint; wie kann er ungeduldig warten auf das, was er nach v 7 selbst schaffen kann und muß[2]). Nein, v 1—5 ist Rede des Propheten. Und zwar ist v 1—3 die Einleitung zu der Verheißung v 4 f. Wie 61_1 führt sich der Prophet v 1 a selbst ein. Dann hängen sich, genau wie $61_{1\,b\,ff.}$ die Infinitive mit לְ, an dem Anfangssatz durch עַד eine Reihe von Sätzen an, deren letzter (2 b)[3]) von einer neuen Namensnennung redet (vgl. $61_{3\,c}$).

Auf diese Einleitung folgt in der 2. „Strophe" in unmerklichem Übergang eine Verheißung (vgl. $61_{3/4}$!). Unter dem Bilde der Ehe wird das zukünftige Verhältnis Jahwes zu Zion dargestellt. Die Ausdrücke schillern wohl absichtlich, so daß man bei der „Bemannung" des Landes zugleich an die Rückkehr der Diaspora oder etwas Ähnliches zu denken hat[4]). Der Aufbau der Strophe ist

1) Auch Gunkel, „Schr. d. A. T." II$_2$, 1923, S. LX. Anm. 2 hält Jes. 61 für eine Liturgie.

2) Richtig sagt Abramowski im Anschluß an Kittel, daß es v 1 אוֹצִיא heißen müßte, wenn Jahwe hier spräche.

3) Vgl. zu 2 b die Vorbemerkung.

4) Zunächst ist der Sinn wohl tatsächlich nur der — darauf führen die Namen —, daß Jahwe Zion heiratet, d. h. ganz allgemein: ihr Heil schafft. 6 aβ ist also nach den Parallelen 5 b und 4 c zu verbessern. Immerhin steht

beachtenswert. 4 a b Verheißung des neuen Namens: a negativ, b positiv. 4 c Begründung von b. 5 Ausführung von 4 b, und zwar 5 a von 4 b β und 5 b von 4 b α (Chiasmus!).

Nachdem nun die beiden ersten Strophen ganz allgemein das Heil verheißen haben, gehen die folgenden ins einzelne. Die dritte Strophe (v 6 f.) hat die Mauern zum Thema. v 6 a und b sind ein kurzes Jahwewort. Jahwe verkündet, daß er besondere Wesen angestellt habe, die die Sorge für Jerusalems Mauern beständig in ihm wach halten sollen. v 6 c, 7 wendet sich der Prophet an diese Wesen und ermahnt sie, ja ihren Beruf nicht zu versäumen, bis Jerusalem in Herrlichkeit erstanden sei.

Die vierte Strophe (v 8 f.) ist wieder ein ganz neues Stück, ein Orakel. v 8 a die Einleitung (hier steht sie, v 6 fehlt sie!). 8 b c 9 Verheißung einer besseren wirtschaftlichen Lage: 8 b c negativ (8 b Essen, 8 c Trinken), 9 positiv (9 a Essen, 9 b Trinken).

Das letzte Stück endlich, das sich nicht mehr in das Fünfzeilenschema fügt, handelt von der Rückkehr der Diaspora. Es zeigt wieder neue Formen. v 10 besteht aus einer Reihe von Imperativen, von denen die am Anfang von v 10 a und b nach deuterojesajanischer Art gedoppelt sind. In v 11 finden sich Formen des Botenbefehls. 11 a ist die Einführung, 11 b der Botenbefehl: 11 b α die Auftragserteilung mit dem Empfänger Zion; die Einleitungsformel „So hat Jahwe gesprochen", die jetzt folgen müßte, fehlt; 11 b β die Botschaft: Siehe, dein Heil kommt. 11 c ist schon nicht mehr Botschaft, sondern direkte Prophetenrede, mit dem הִנֵּה das הִנֵּה von 11 a wieder aufnehmend. v 12 kehrt mit der Namensnennung wieder zum Anfang zurück — auch das Metrum, Doppeldreier, ist das des Anfangsstückes, während die 2.—4. Strophe in Fünfern geschrieben sind — und bringt so das Ganze zum Abschluß.

Gehören die vier Stücke nun zu einer Einheit, zu einem Ganzen zusammen? Es läßt sich kein entscheidender Grund dagegen anführen. Auch $62_{10\,ff.}$ braucht man nicht von dem übrigen zu trennen. Das Stück ist durch das gleiche Metrum (siehe oben) und durch den Gedanken der Namengebung und der Rückkehr der Diaspora mit dem Anfangsstück verbunden, und diese beiden Stücke bilden die

neben der aktiven Form 4 c α in c β das Passivum; das בעל wird also nicht ausdrücklich von Jahwe ausgesagt, so daß derjenige, der das יִבְעָלוּךְ בָּנַיִךְ schrieb, sich nicht zu sehr von der Meinung des Dichters entfernt haben mag.

Klammer um das Ganze. Dazu hält ein guter Gedankenfortschritt das Ganze zusammen: 1—5 das Heil allgemein, 6 f. Mauerbau, 8 f. Besserung der Wirtschaftslage, 10 ff. Heimkehr der noch nicht Zurückgekehrten im besonderen. Immerhin mag auch hier die Möglichkeit betont werden, daß das eine oder andere Stück in irgendeiner Form einmal für sich allein existierte. Aber wohl der Prophet selbst hat sie schon in den gegenwärtigen Zusammenhang gebracht.

Dagegen geht es nicht, c 61 und 62 miteinander zu verbinden. Die Analyse hat ergeben, daß beide Kapitel selbständige Liturgien sind. Wohl besteht eine gewisse Ähnlichkeit zwischen den Eingängen der beiden Liturgien; aber das ist kein Grund, sie als eine Einheit zu betrachten. Nach dem Hymnus c 61 wird keine Fortsetzung erwartet. Ebenso ist 62_1 ein guter Anfang. Auch das Metrum ist in beiden Kapiteln ganz verschieden.

c 63_{1-6}.

1: l c Σ 𝔖 צַעֲד. — מדבר בצדקה ist sicher nicht in Ordnung; aber von den vorgeschlagenen Verbesserungen befriedigt keine. In מדבר scheint der Fehler zu stecken. l frt מַרְבֶּה צְדָקָה pt hi. von רבה der viel macht das Heil, der hohes Heil schafft (Elliger). — **2**: cf. BH. — **3**: cf. BH. — **4**: l גְּאוּלִים Erlösung ohne Suffix entsprechend נקם; גאולי scheint durch 62_{12} beeinflußt zu sein (Elliger). — **5**: cf. BH. — **6**: cf. BH.

Der Aufriß des kurzen Stückes ist deutlich: 1 a b Frage, 1 c Antwort, 2 Frage, 3 ff. Antwort.

Also wieder der beliebte doppelte Ansatz, der sich innerhalb v 3 ff. noch einmal findet: 3 a ‖ 5 a kein Helfer; — ‖ 5 b; 3 b ‖ 6 a zertreten in Zorn und Grimm; 3 c ‖ 6 b Saft; 4 ‖ —. Abramowski beseitigt die Wiederholungen, indem er v 3 b und 5 streicht, schwerlich mit Recht. Daß zweimal derselbe Weg gegangen wird, ist auch sonst in Trtjes. zu beobachten und scheint überhaupt ein Kunstmittel der hebräischen Poesie zu sein[1]).

Der Stil ist der einer echten Vision[2]). Der Prophet sieht Jahwe, sieht also etwas, was andere Menschen nicht sehen. Geheimnisvoll ist dementsprechend die ganze Form. Geheimnisvoll setzt es ein mit einer Frage. Die Antwort lautet: „Ich bin's".

1) Vgl. Gunkel, Der Michaschluß, Zeitschr. f. Semitistik II, S. 171 f.
2) Vgl. Gunkel in „Schr. d. A. T." II_2, 1923, S. XLIII f.

Kein Name wird genannt! Eine zweite Frage ist notwendig, um die Sache zu durchdringen. In der Frage ist das כְּ vor דֶּרֶךְ bezeichnend. Aber mit demselben Bilde wird zuerst geantwortet. Dann jedoch lüftet sich der Schleier allmählich. Das Bild wird gedeutet. Aber wer sind die „sie" in v 3 b? Wieder wird kein bestimmter Name genannt! Ebensowenig v 4. Und wer ist der „niemand" von v 5? Ganz am Schluß erst heißt es: die Völker sind zertreten. Also ist's Jahwe, der Israel geholfen hat! Dunkel und doch hell, und doch wieder nicht ganz hell: echter Visionsstil!

63_7—64_{11}.

63,9: cf. BH., — 1 frt הוֹשִׁיעָם. — **10**: 1 c 50 MSS Vrs וְהוּא. — **11**: v a ist sicher nicht in Ordnung. Jahwe als Subjekt zu ויזכר ist unmöglich; die folgenden Fragen können nicht die seinen sein. Ist das Volk Subjekt? Das עַמּוֹ scheint darauf hinzuweisen. Es kann aber schon seiner Stellung wegen kaum Subjekt sein. Es ist, auch wenn es mit einigen Handschriften und S in עַבְדּוֹ zu ändern sein sollte, ebenso wie מֹשֶׁה Glosse; G L haben die beiden Worte nicht. Aber während מֹשֶׁה eine richtige Glosse ist, ist עַמּוֹ eine falsche, die die meisten Ausleger irregeführt hat. Was zwingt denn dazu, das Volk als Subjekt zu ויזכר zu ergänzen, bzw. ויזכרו zu lesen? Auch Abramowskis Begründung a. a. O. S. 108 klingt seltsam; als ob die Unterbrechung des Erzählungsfadens nicht schon hier und nicht erst in v 15 eintreten könnte! Vielmehr ist der Zusammenhang mit v 15 ff. besser gewahrt (auch die persönliche Einleitung v 7 legt es nahe), wenn man v 11 b—14 als Fragen des Dichters auffaßt. Danach ist v 11 a zu verbessern: entweder ואזכר, und, wenn man den Vers für zu kurz hält, ergänze man etwa שְׁנוֹת דּוֹר־וָדוֹר nach Dt. 32_7; auch ונזכר ginge zur Not (doch vgl. die 1. sg. in 63_7!). Oder es sind hinter וְיִזְכֹּר (sic!) ein oder zwei Wörter ausgefallen; oben ist ergänzt לִבִּי רִאשׁוֹנוֹת „es gedenkt mein Herz des Früheren" (Elliger z. T.) — 1 c pc MSS G L S הַמַּעֲלֶה. — **13**: Der Vers ist ein Stichus (2 + 2 + 2). — **14**: Zwei Doppeldreier; anders als BH! — Alle Umstellungen und Änderungen sind überflüssig. Nur ist תַּנְחֵנָּה oder תַּנְחֵם zu lesen. — **15**: cf. BH — ורחמיך gehört in den zweiten Stichus von v 15 (4 + 4 oder 3 + 3); die letzten Worte von v 15 (אל־נא תתאפק sic!) bilden mit den drei ersten von v 16 einen Doppelzweier. — **17**: cf. BH. — **18**: cf. BH. — **64,1**: v a ist unheilbar; überhaupt ist der Text von hier ab bis v 4 einschließlich sehr fraglich. — **2**: cf. BH. — **3**: cf. BH. — **4**: cf. BH. — Um in v b einen dem קצפת parallelen Ausdruck zu gewinnen, darf man vielleicht herstellen וַיִּחַם לִבָּהּ und es entbrannte d. H. (Elliger). — 1 וַנִּרְשָׁה da wurden wir schuldig. — **5**: cf. BH. — **6**: cf. BH. — **10**: cf. BH.

Ein Volksklagelied mit einer hymnischen Erzählung als Einleitung, ähnlich ψ 44. Die hymnische Einleitung (63_{7-14}) schildert Jahwes Gnadenwalten mit Israel in der Vorzeit. Auf dieser Folie hebt sich das eigentliche Klagelied ($63_{15}-64_{11}$) wirksam ab, das die Not der Gegenwart klagt und um durchgreifende Hilfe bittet.

Das Lied beginnt mit einer Hymnenintroduktion (vgl. ψ 89_1). Wieder wie 61_{10} die persönliche Form: Ich will — — — —. Der Dichter führt sich selbst ein wie 61_1, 62_1. Zur Introduktion gehört die Nennung Jahwes, der gepriesen werden soll. So ist die gewöhnliche Form: „Singet Jahwe — — —". Hier heißt es gleich deutlicher „die Gnadentaten, die Ruhmestaten Jahwes". Im zweiten und dritten Stichus wird das etwas näher ausgeführt, 7 b der Empfänger, 7 c das Motiv der Wohltaten genannt. Diese Erweiterung der Introduktion leitet unbemerkt zum „Korpus" über, das anstatt mit dem gewöhnlichen scharfen Ansatz כִּי mit dem weiterleitenden ו consecutivum ansetzt. Die strengen alten Formen — es gibt auch Hymnen mit Hauptsätzen ohne den כִּי-Ansatz, aber immer ist der Einsatz scharf und nicht so verwischt wie hier — lösen sich auf! Das Korpus verläuft nun in zwei Abschnitten, deren erster (8—10) in großen Zügen ganz allgemein Israels Geschichte, deren zweiter (11—14) insbesondere die Mosezeit zum Inhalt hat, der erste im Erzählungsstil (Indikativ), der zweite im Partizipialstil. v 8—10 stellt ganz allgemein Jahwes Gnadenführung dar. v 8 die Erwählung; Jahwe wird redend eingeführt. v 8 b, 9 die Zeit der Huld. v 10 der Umschwung: a die Schuld des Volkes, b Jahwes Feindschaft die Folge. Es mag vor allem an die älteste Zeit gedacht sein; aber mindestens v 10 b geht doch wohl auf die ganze Zeit bis zum Exil. Übrigens zeigt der Inhalt von v 10, daß wir es nicht mit einem wirklichen Hymnus zu tun haben, sondern daß der Dichter auf etwas anderes hinaus will. Es handelt sich nur um Formen, Formbestandteile des Hymnus.

Eine besondere Einleitung (11 a) scheidet den zweiten Abschnitt der Einleitung (11—14) von dem erzählenden ersten Teil. Der Dichter setzt neu ein mit der im Klagelied beliebten Wendung vom „Gedenken", ein leiser Anklang an das folgende Klagelied. Aber der Partizipialstil v 11 b ff. ist ganz hymnisch, wie denn v 11 b—13 auch die großen Taten Jahwes schildern. Immerhin werden die ersten Partizipien 11 b und c durch אַיֵּה eingeleitet!

Ganz sacht geht der Ton in den des Klageliedes über. In der geschichtlichen Reihenfolge schreiten die Gedanken voran: 11 b Mose wird aus dem Wasser gezogen (Ex. 2), 11 c Mose wird berufen (Ex. 3)[1]), 12 a Mose tut Zeichen und Wunder in der Kraft Gottes (Ex. 4 ff.), 12 b der Durchzug durch das Rote Meer. Dies Wunder beschäftigt den Dichter so sehr, daß er es durch zwei Vergleiche illustriert, die beide aus dem Tierleben stammen: v 13 Rosse, die den Reiter sicher durch die Steppe tragen, v 14 Rinder, die sicher ins Tal hinabsteigen. v 14 geht in die Anrede über; so kann das folgende Gebet leicht anschließen, wie denn schon der ganze zweite Abschnitt überleitet.

63_{15}—64_{11} folgt das eigentliche Klagelied, ein Klagelied des Volkes, wie der Plural v 16, 17, 18 usw. beweist; der Dichter, der zuerst allein redete (v 7, 11), schließt sich mit seinem Volke zusammen. Nun bricht die Leidenschaft los, die der Vergleich der traurigen Gegenwart mit der herrlichen Vergangenheit noch gesteigert hat, und in Klage und Bitte, beide reichlich durchsetzt mit allerlei Beweggründen, die Jahwe rühren sollen, stürmt sie vorwärts. Eine Disposition ist nicht zu entdecken, entspricht auch nicht dem Charakter des „Klageliedes". Bunt und wirr geht es durcheinander, wie es dem bedrängten Herzen entströmt. Doch sind Atempausen zu beobachten, die das Ganze in drei etwa gleich große Abschnitte zerlegen, deren jeder mit einer dringenden Bitte beginnt und mit einer Klage schließt. Wir treffen hier also die Erscheinung, daß der Dichter dreimal denselben Weg geht[2]).

So setzt gleich der erste Angriff (15—19 a) mit einer „Bitte" ein: 15 a (cf. ψ 80_{15}), 15 b, 16. Die Bitte wird unterstützt durch allerlei „Motive". 15 a α: Wo ist dein Eifer um deine Ehre, die beim Untergang deines Volkes auf dem Spiele steht, und deine Heldenkraft? Jahwe wird bei seiner Ehre gefaßt (vgl. im Volksklagelied z. B. ψ 79_{10}, 83_{19}, 115_2). 15 b β ein anderes Motiv: Vertrauen erinnert Jahwe an seine Barmherzigkeit. Bevor dies Motiv v 16 weiter ausgeführt wird, schiebt sich v 15 c eine kurze Stoßbitte dazwischen. v 16 wieder das Vertrauensmotiv, das hier einen rührenden Ausdruck findet: Du bist unser Vater; daß

1) Der Dichter faßt die Sendung Moses (Ex. 3) als Ausstattung mit dem Geist auf, wie er von sich selber 61_1 sagt, der Geist ruhe auf ihm, weil Jahwe ihn gesandt habe.

2) Vgl. S. 28 bei Anm. 1.

wir Abraham zum Vater haben, ist wertlos. „Unser Löser von alters“ spielt auf die Gnadentaten an, die in v 7—14 besungen sind. v 17: der Gedanke an diese Vergangenheit bringt die Gegenwart wieder in allzu deutliche Erinnerung, und so bricht die „Klage“ (17 a) neu von des Dichters Lippen: Warum? למה das für die Klagelieder so charakteristische Wort! Aber auch die Klage ist nicht negativ, sie geht zum Angriff auf Jahwe über mit dem kühnen Vorwurf, daß Jahwe selbst die Sünde des Volkes und ihre Folgen verschuldet habe, und endet daher in der Bitte (17 b): Kehre wieder! 18: Aber die Not ist zu groß, und so mündet dieser erste Gang in Klage: Warum? רשׁעים die Gottlosen, ein stehendes Psalmwort, hier parallel צרים den Volksfeinden. 19 a: in der Klage wieder das Ehrmotiv.

$63_{19\,b}$—64_6 der zweite Sturm. $63_{19\,b\,ff.}$: wieder setzt eine Bitte ein, diesmal noch stürmischer als 63_{15}. Darin wieder das Ehrmotiv ($64_{1\,b-3\,a}$) und das Vertrauensmotiv ($64_{3\,b\,c}$). $64_{4\,a}$: noch einmal Bitte mit Motiv des Vertrauens auf Jahwes Gerechtigkeit. Und dann endet auch dieser Abschnitt mit 4 b—6 in Klage. Aber wieder ist wie 63_{17} die Klage nicht rein negativ, sondern geht zum Angriff auf Jahwe über: Jahwe trägt die Schuld (4 b, 6 b). Doch auch das Bußmotiv klingt an: 5 a, 6 a.

Mit וְעַתָּה (v 7) setzt der dritte Gang ein. Vor die Bitte ist diesmal das Motiv von 63_{16} gesetzt. Erst darauf folgt v 8 die Bitte, die ebenfalls Worte aus dem ersten Abschnitt wieder aufnimmt. Die Anrede „Jahwe“ hier dreimal (7, 8, 11) wie im ersten Abschnitt zweimal (16, 17), im zweiten Abschnitt gar nicht. 8 b β Vertrauensmotiv. 9 f. Klage über das zerstörte Land, das zerstörte Jerusalem, den zerstörten Tempel. v 11 schließt den Abschnitt und das ganze Lied wirkungsvoll mit der verzweifelten Frage, die halb Klage, halb Bitte ist: Kannst du darob an dich halten, Jahwe, schweigen und uns quälen bis aufs Blut?

c 65.

1. cf. BH. — **2**: ins c G L יוֹמָהּ. — **3**: Der bei זבחים fehlende Artikel steht bei לבנים zuviel; l הַזּוֹבְחִים und עַל־לְבֵנִים (von לְבֵנָה, nicht לִבְנָה) (Elliger). — **4**: Statt כְּלֵיהֶם l מַכְלָתָם (1 Reg. 5_{25}) (Elliger). — **5**: cf. BH. — **6**: v b ein selbständiger Halbstichus; dl? — **7**: l c G L S ʿΑΣΘ עֲוֹנֹתָם und אֲבוֹתָם. — dl c G L רֹאשָׁנָה als verdorbene Variante (רֹאשָׁם) zu חֵיקָם. —

15: dl ו׳ והמיתך אדני gl. — l c G L וְלַעֲבָדַי יִקְרָא. — 16: l prb אֹמֶן. — l מֵעֵינֵיהֶם — 17: l prb רִאשֹׁנוֹת; ה dttgr. — 18: cf. BH. — dl prb אֶת mcs.— 20: Nicht nur das zweite בן־מאה שנה ist zu streichen (so die meisten Neueren) — darin liegt gerade die Pointe des Verses —, sondern der ganze v b als Glosse zu v a (Elliger). Darauf führt schon die gekünstelte Verwendung des zweimaligen בן־מאה שנה. Zudem widerspricht der Sinn dem von v a, wo ja gerade frühzeitiger Tod — und 100 Jahre sind nach den Maßstäben der neuen Welt ja eine kurze Zeit — geleugnet wird, vollends sind Sünder in der neuen Welt unmöglich. Der Glossator ist wohl derselbe, der 60 12 und 17 ähnliche übertreibende und mit dem Texte in Widerspruch stehende Zusätze gemacht hat. — 24: dl c S וְהָיָה. — 25: dl ונחש עפר לחמו; prb gl.

Drohung und Verheißung in Form von drei Botensprüchen: v 1—7, 8—12 und 13—25. Der Anfang eines neuen Spruches wird durch die neue Einleitungsformel gekennzeichnet (v 8 und 13), der Schluß nur v 7 und 25 durch die entsprechende Formel.

Der erste Botenspruch (1—7) ist eine Schelt- und Drohrede. Jahwe redet zu seinem Volke. Eine Einleitung fehlt. Unvermittelt setzt die Botschaft ein. v 1—5 a ist sie Scheltrede; v 1—2 a Jahwes Beschwerde (1 a ein halber Stichus parallel einem halben Stichus, 1 b 2 a ein ganzer Stichus parallel einem ganzen Stichus!) 2 b—5 a des Volkes Sünde: 2 b 3 a (ein ganzer Stichus parallel einem ganzen Stichus) allgemein, 3 b—5 a (viermal ein halber Stichus parallel einem halben Stichus) speziell. Der Aufzählung der Sünden im Partizipialstil folgt — eine häufige Erscheinung — v 5 b—7 eine Drohrede. Die Ausleitungsformel in 7 a bringt normalerweise den Abschluß. Man würde auch hier hinter 7 a nichts vermissen. Aber die Erregung des Propheten ist so mächtig, daß er noch nicht zur Ruhe kommt; so setzt er 7 b und c hinterdrein und schließt mit kräftigem Nachdruck, 6 b variierend, durch den Halbstichus 7 c. Die Ausleitungsformel אמר יהוה (wie 57_{19}, 59_{20}, 65_{25}) gerät auf diese Weise in Parenthese.

Mit v 7 schließt also ein völlig in sich selbständiger Botenspruch, eine völlig in sich abgerundete Schelt- und Drohrede. Nichts hindert die Annahme, daß dies Stück einmal für sich allein existiert hat. Aber die furchtbare Drohung gegen das meuterische Volk hat dem Propheten keine Ruhe gelassen: es gibt doch auch Leute, die das götzendienerische Treiben nicht mitmachen; sollen auch die bestraft werden? Und so hat er später ein neues Orakel bekommen und es dem ersten angefügt, in dem das Volk geteilt

wird in die, die Jahwe suchen (v 10), und die, die ihn verlassen haben (v 11). Dies Orakel reicht im gegenwärtigen Text von v 8—12. Es ist also eine Verheißungs- und Drohrede, wieder in Form eines Botenspruches. Weil die Drohung korrigiert, oder richtiger, ergänzt werden soll, ist die Verheißung an die Gerechten vorangestellt. Dann erst folgt, eingeleitet durch וְאַתֶּם (cf. 57_3), der Gegensatz. Der Schluß der Verheißung ist zudem durch den einzelnen Halbstichus 10 b gekennzeichnet. Die Einleitungsformel כה אמר יהוה ist einfach, ohne Erweiterung, ganz wie 56_1. Der erste Teil der Botschaft, die Verheißung, geht von einem Bilde aus, das deutlich auf v 1 ff. hinweist. Wie man eine angefaulte Traube nicht ganz vernichtet, sondern doch noch Most aus ihr gewinnt, so wird Jahwe nicht das ganze Volk vernichten, sondern Samen aus Juda hervorgehen lassen. Denen, die ihn suchen (10 b; vgl. v 1 a), wird er Heil schenken. v 11 f. die Drohung, 11 die Sünde der Abtrünnigen, 11 b spezialisiert, wohl um das Wortspiel מנה–מני und ערך–כרע zu erreichen. 12 die Androhung der Strafe. Die Ausleitungsformel fehlt.

v 13—25 schließt sich ein dritter Botenspruch an, dessen Inhalt wieder Drohung und mehr noch Verheißung ist. Die Verse bilden eine Einheit. Mit v 21 des Metrums wegen ein neues Stück beginnen zu lassen, das nicht in einem Guß mit dem Vorhergehenden geschrieben sei, ist unnötig oder gar unmöglich. Denn 1. das Metrum ist in v 21 ff. allerdings breiter, aber das beginnt schon v 20; dazu vgl. 14 b, 15 a und andererseits 23 a. Durchschlagend gegen jene Annahme ist aber wohl folgendes: 2. v 22 b α und 23 a β beziehen sich auf v 20, und v 20 ist wiederum die Erläuterung von v 19 b, wenn nicht v 19 b auch durch v 21, 22 a usw. erläutert werden soll. Also auch inhaltlich ist v 21 ff. mit dem Vorhergehenden verklammert. Und schließlich 3. die Ausleitungsformel steht erst v 25! Einleitungs- und Ausleitungsformel des Botenspruches (13 und 25) halten das Ganze zusammen. — So besteht also ein gutes Recht, v 21 ff. mit v 13—20 zusammenzunehmen. Ob dieser ganze Teil nun mit v 8—12 zugleich entstanden ist oder nicht, ist nicht sicher auszumachen. Man darf aber wohl annehmen, daß er etwas später angefügt ist[1]). Einige Beobachtungen scheinen

1) So erklärt sich auch der Widerspruch, den Ehrlich (Randglossen zur hebr. Bibel, Bd. IV, 1912, S. 228) und Abramowski a. a. O. S. 112 zwischen 12a und 13 f. feststellen, — wenn man überhaupt auf ihn Gewicht legen darf.

dafür zu sprechen, einmal die selbständigen Ein- und Ausleitungen und sodann dies, daß solche Variationen und Wiederholungen wie v 13 b c d, 14 oder 18 b, 19 a oder 21, 22 a oder auch 17 a, 18 b sich in v 8—12 nicht finden.

v 13—25 ist also Drohung und Verheißung in Form eines Botenspruches. Die Einleitung, im Zusammenhang des Ganzen die Weiterleitung, schließt mit לָכֵן an das Vorhergehende an. Außerdem ist sie durch אדני etwas erweitert. Die Botschaft ist zunächst mit Drohung gegen die Abtrünnigen gemischt, was sich durch die Anknüpfung an v 8—12 erklärt. So enthält v 13—15 eine Gegenüberstellung des Schicksals der Knechte Jahwes und des ihrer Gegner. Die Kürze der Gegensatzpaare v 13 wird v 14 durchbrochen und mit der Zerdehnung des Gottlosengliedes 14 b ein erster Abschluß erreicht. Aber die Gegenüberstellung gefällt dem Dichter so, daß er v 15 noch ein Gegensatzpaar anfügt (die beliebte Namengebung!), diesmal gegenüber 13 f. in umgekehrter Reihenfolge der Glieder. Damit gewinnt er zugleich den Ansatz zur Weiterführung der Verheißung. v 16—25 enthält nur Verheißung. In dem Namen „Gott der Treue" (16 a b) scheint eine Anspielung auf den v 15 b verheißenen „anderen Namen" Israels zu stecken. Trtjes. liebt derlei Geistreichigkeiten[1]). Dadurch wäre eine ganz einfache Gedankenverbindung mit v 15 b hergestellt[2]). v 16 c ff. folgt die Begründung dieses Namens, inwiefern Jahwe wirklich ein Gott der Treue ist. Das Alte wird vergessen sein vor der Fülle und Herrlichkeit des Neuen. 17 a ein neuer Himmel und eine neue Erde! 17 b variiert 16 c. Nun wird der Gesichtskreis enger. 18 b ff. Jerusalem und sein Volk. 19 a variiert 18 b. Freude wird herrschen, 19 b: kein Klagegeschrei zu hören sein. Die beiden Hauptursachen, weshalb man weint und schreit, werden beseitigt sein: 20 a[3]) die Menschen werden lange leben, und 21, 22 a es wird ihnen wohlgehen. 22 b faßt das zusammen, 23 a bringt dasselbe in umgekehrter Reihenfolge und 23 b den Abschluß des ganzen Gedankens. v 24 setzt noch einmal an, v 23 b erläuternd. Die Verheißung endet v 25 mit einem dritten völlig neuen Gedanken: Friede in der Tierwelt. Am Schluß die Ausleitungsformel.

1) Vgl. S. 69 f.
2) Gegen Abramowski a. a. O. S. 112.
3) Über v 20 b vgl. S. 33 oben.

Zur Übersicht sei der Aufriß von v 13 ff. kurz wiederholt: 13 a Einleitungsformel. 13 b—25 Botschaft: 13 b—15 Drohung und Verheißung (gegenübergestellt): 13 b—14 erster Gang, in 14 b auslaufend; 15 zweiter Gang, in 15 b überleitend zu 16 ff. nur Verheißung: 16 a b der Name; 16 c ff. Begründung dieses Namens (Erläuterung), 16 c negativ, 17 ff. positiv: 17 neuer Himmel und neue Erde, 18—24 Jerusalems glückliches Leben, 25 Friede in der Tierwelt. 25 b Ausleitungsformel.

Noch eine Frage mag zum Schluß gestreift werden. Gehört c 65 mit 63_7—64_{11} zu einer Liturgie zusammen? Ist c 65 Jahwes Antwort auf die Klage des Volkes? Abramowski hat a. a. O. S. 114 überzeugende Gründe gegen diese Annahme beigebracht. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß, nachdem die Analyse von c 65 es wahrscheinlich gemacht hat, daß dies Kapitel in drei Stücken sukzessiv entstanden ist, man nur 65_{1-7} gleichzeitig mit c 63_7 bis 64_{11} entstanden denken dürfte. Aber 65_{1-7} allein ist als Antwort völlig unmöglich, wie jeder sieht. Immerhin könnte der Prophet das ganze Kapitel 65 nachträglich einmal hinter 63_7—64_{11} gesetzt haben, weil er jetzt in den drei Orakeln die Antwort auf seine frühere Klage gegeben sah. Doch ist dafür kein Anhaltspunkt vorhanden, und man überläßt dies Geschäft besser dem Redaktor[1]).

66_{1-4}.

1: cf. BH. — **2**: l prb c G S וְלִי הָיוּ. — l עָנָו pr עָנְיִי; cf. S (Elliger) — l c Or אֶל pr עַל. — **3**: cf. BH. —

Eine klar aufgebaute Tora mit angehängtem Drohwort in Form eines Botenspruches. Einleitungsformel: כה אמר יהוה. Botschaft, Orakel: I. „Weisung" (1—3 b), durch die Formel נאם־יהוה in zwei gleiche Teile zerlegt. a) Ablehnung des Tempelbaus (1—2 a): Selbsteinführung Jahwes (1 a), Ablehnung des Hausbaus (1 b), Begründung: „dies alles" habe ich ja geschaffen (2 a). נאם־יהוה als Einschaltung, von Hause aus Schlußformel; hier Schlußformel des ersten Teiles, dem der Prophet noch einen anderen hinzufügt: b) Ablehnung des Kultus, positiv: was Jahwe gefällt (2 b), negativ: was Jahwe mißfällt (3 a b). II. Kurzes Drohwort (3 c, 4): a) Drohung (3 c, 4 a), b) Begründung (4 b c). Ausleitungsformel fehlt. Über den Gedankengang vgl. S. 109.

1) Vgl. S. 125 oben.

66 5–16[1]).

5: Der zweite Stichus (3+3) reicht bis שִׂמְכֶם, der dritte (2+3) bis בשמחתכם; der Rest ist ein selbständiger Zweier. — cf. BH. — 9: l c Seb 16 MSS אָמַר. — 12: cf. BH. — dl וברושלם תנחמו gl. — 14: l prb וְעָמוֹ. —

Eine Liturgie. v 5 ist Einleitung zum Ganzen: eine Botschaft Jahwes, die der Prophet mitteilt. 5 a ist die Einführung. Die Einleitungsformel „So hat Jahwe gesprochen", die im strengen Stil nun folgen müßte, fehlt. Statt dessen folgt sofort 5 b c d die Botschaft. Die Rede der Gegner wird eingeführt (5 b) und zitiert (5 c): ein Formbestandteil des Streitgesprächs. 5 d wird sie widerlegt: וְהֵם יֵבֹשׁוּ. Damit ist, kurz und knapp, das Thema der Liturgie gewonnen. Die Ausleitungsformel fehlt wieder wie die entsprechende Einleitungsformel.

Das Thema (5 d) wird nach zwei Seiten ausgeführt: I. Jahwe wird seine Knechte hoch erfreuen, II. seine Feinde zuschanden machen. Und zwar ist die Behandlung des ersten Unterthemas in die Ausführung des zweiten eingeschoben: 6 || 7–14 b α || 14 b β 15 f. Die Formulierung des Themas legte es nahe, zuerst von der Vergeltung an den Feinden zu reden. So begann der Dichter v 6 auch damit. Aber die andere Seite zu behandeln, lockte ihn mehr; so ließ er das erste Thema vorläufig fallen und führte das zweite, Zions Glück, aus. Da er die Form der Liturgie anwandte, konnte er diesen Sprung schon wagen.

So zeigt sich gegenwärtig folgender Aufriß. v 6: Zwischen v 5 und 6 ist eine kurze Pause zu denken. Jetzt setzt der Dichter neu ein: Horch, Kriegslärm! Horch, Jahwe zahlt heim! Da, plötzlich inmitten dieses Lärms hört er eine Freudenstimme: v 7 „Sie hat geboren"; absichtlich ein Halbstichus, die Freude findet keine Worte. Absichtlich bleibt auch 7 b im unklaren, wem die Freude der Geburt bereitet ist. Wer ist „sie"? Der Dichter hört es, er ahnt es, er weiß es; staunend bricht er aus: v 8 Wer hat je so etwas gehört! Zion hat ihre Kinder geboren! Beachte den kurzen, dahinfliegenden Rhythmus (2+2) von 8 a b c; 8 d ist länger, sich ausschwingend in der Schwere seines Inhalts, aber doch nicht breit, dem Ton des Ganzen angepaßt. Ein Wort Jahwes (v 9), wieder in anderem Rhythmus, bestätigt das Wunder, führt

1) Zu v 17 und 23 f. vgl. S. 126 Anm. 1; zu v 18–22 vgl. S. 125.

zugleich den ein, der dies Wunder der Güte vollbracht hat. Übrigens wird die Ausleitungsformel אמר יהוה hier im parallelen Stichus leicht variiert zu אמר אלהיך. Das ruft des Dichters höchste Begeisterung wach, und nun fordert er v 10 f. Jerusalems Freunde zur Freude auf, damit sie teilgewinnen an seiner Herrlichkeit. Wieder in anderem Rhythmus, mit einem Sechser als Abschluß.

Es ist möglich, wenn nicht wahrscheinlich, daß mit v 11 das Stück einmal abschloß. Denn was in v 12 ff. noch folgt, ist eine längere, einzelne Rede, nicht mehr dramatisch gegliedert wie das Bisherige. Auch die paarweise Verbindung zweier Stichen hört auf. Endlich ist in v 10 f. die Liturgie auf ihren Höhepunkt gelangt und damit an sich ein guter Abschluß gegeben. Allein sicher ausmachen läßt sich nichts[1]). Haben wir Recht mit unserer Annahme, dann beginnt v 12 ein das Thema von 5 d weiter ausführender Zusatz, den der Prophet selbst hier angefügt hat. Der Zusatz hat die Form des Botenspruches. Die Einleitungsformel כה אמר יהוה ist im Zusammenhang (wie 65_{13}) Weiterleitung. In der Botschaft findet sich die schon aus c 60 und 61 bekannte Mischung des strengen Botenspruchstils, in dem der Bote nur Mund des Sendenden ist (Jahwe redet als „ich"), und der anderen Form, in der der Prophet von Jahwe in der dritten Person spricht. Dem Inhalte nach ist v 12—16 eine Verheißungs- und Drohrede (wie 65_{8-12}), v 12—14 a enthält die Verheißung an Zion: 12 b Reichtum, 12 c Dienst der Heiden (implicite!), 13, 14 a allgemein. 14 b bringt den Übergang zu v 15 f., der Drohung wider die Feinde. So kehrt der Schluß zum Anfang v 5 f. zurück. Der alleinstehende Dreier 16 c bringt auch formal den Abschluß.

Noch ein paar Worte zur Abgrenzung. Daß v 16 der Schluß des vorliegenden Stückes ist, wird allgemein zugegeben. Aber über den Anfang herrscht Meinungsverschiedenheit. Die Frage ist, ob v 5 nicht mit v 17 und 18 a α (Cheyne, Dillmann–Kittel) oder gar mit v 17 ff. (Budde) zu verbinden und von v 6—16 zu trennen sei. Die Gründe, die z. B. Budde anführt, sind folgende:

1) Eine weitere Stütze erwächst unserer Annahme aus folgendem: Cramer (a. a. O. S. 100 f.) und Abramowski (a. a. O. S. 116) ist es aufgefallen, daß der Gedanke von v 6 erst 14 b ff. seine Fortsetzung findet. Sie setzen deshalb die Verse unmittelbar hintereinander (Cramer: 14, 6, 15 f.; Abramowski: 6, 14 b—16 a, 7—14 a). Ihre Bedenken erledigen sich und ihre Umstellungen erübrigen sich, wenn v 12 ff. als spätere Fortsetzung anzusehen ist. —

1. v 5 ist wie v 17 ff. Prosa, 2. v 17 ff. knüpft an v 5 an. Doch dürfte die Entscheidung, ob v 5 Prosa ist oder nicht, äußerst schwer fallen; die meisten halten v 5, jedenfalls mit Recht, nicht für Prosa. Vor allem aber ist nicht einzusehen, inwiefern sich v 17, 18 a α gerade an v 5 anschließen; mit gleichem Rechte kann man 17, 18 a α für eine Glosse zu $66_{3\,f.}$ (Marty) oder, was näher liegt, zu 66_{16} halten. Die Wahrscheinlichkeit, daß v 5 vor v 17 gehört, wird auch nicht größer, wenn man mit Budde das Stück, das v 17 beginnt, bis zum Ende des Kapitels reichen läßt und behauptet, v 18 f. knüpfe deutlich an die Rede der Spötter in v 5 an, also gehöre v 5 zu v 17 ff. Abgesehen von der Unmöglichkeit, v 18 a β, 19 ff. mit v 17, 18 a α zu verbinden, liegt die Verknüpfung doch wohl nur in dem zweimaligen Vorkommen des Stammes כבד in bezug auf Jahwe. Deutlicher ist die Verbindung von v 5 mit 6 ff. sowohl durch das יִכָּבֵד wie durch das שִׂמְחָה. Es bleibt also dabei, daß v 5 als Einleitung zu v 6—16 zu betrachten ist.

Es darf zum Schluß dieses Kapitels wohl die Frage aufgeworfen werden, ob die literarische Analyse der einzelnen Stücke Anhaltspunkte ergeben hat, die die Lösung der Tritojesajafrage in eine bestimmte Richtung weisen. Selbstverständlich kann es sich nicht schon hier um einen Beweis für oder gegen die Einheit der cc 56—66 handeln. Dazu sind die Vergleichspunkte, die die literarische Analyse bietet, im ganzen zu allgemein. Dennoch scheinen einige Beobachtungen darauf hinzudeuten, daß die im Vorhergehenden besprochenen Stücke alle denselben Verfasser haben. Sind diese Beobachtungen auch für sich allein keine Stütze für die These von der Einheit des Tritojesaja, so können sie doch im Bunde mit anderen zu einer solchen werden.

Es handelt sich um folgende Beobachtungen[1]): 1. Derselbe Weg wird mit einigen Abwandlungen zweimal zurückgelegt: 56_{10} (Pflichtvergessenheit) + 11 a (Habgier) = v 11 b + 11 c, 12. Oder etwas deutlicher $57_{15\,b\,c.\,16\,a}$ (Verheißung des Trostes) + 16 b (Begründung aus dem Zustand des Volkes) = $57_{18\,a}$ + $_{8\,b.\,19}$ (chiastisch). Ganz deutlich $58_{6\,f.}$ (Voraussetzung) + 8, 9 a (Verheißung) = $58_{9\,b.\,10\,a}$ + $_{10\,b.\,11\,f.}$ Ebenso deutlich $61_{10\,a}$ (Sache) + b (Bild) = 11 a + b

1) Vgl. immer die entsprechenden Ausführungen d. vor. Seiten.

(chiastisch). Ferner $63_{3\,a}$ (Jahwe allein) + b (zertreten) + c (Saft) = 5 + 6a + 6b und 66_6 (Drohung) + 7—11 (Verheißung) = 12—14a + 14b—16 (chiastisch). Zeigen sich in diesen Fällen immer zwei Ansätze, so in $63_{15\,ff.}$ gar drei: $63_{15-19\,a}$ (von der Bitte zur Klage) = $63_{19\,b}$ — 64_6 = 64_{7-11}.

2. Klarer Aufbau des ganzen Stückes: $57_{3\,ff.}$, 58, 59_{1-4}. Auch 60. Ferner 65_{1-4}, 65_{8-12}, 66_{1-4}.

3. Daneben Mangel an Gedankenfortschritt innerhalb der einzelnen Abschnitte eines Stückes (derselbe Gedanke wird verschiedene Male ausgedrückt, durch verschiedene Bilder usw.): $56_{10\,f.}$, $57_{14\,ff.}$, $58_{6\,ff.}$, $59_{9\,ff.15\,ff.}$. Auch in c 60. Dazu $61_{1\,ff.}$, $62_{1\,ff.}$, $63_{15\,ff.}$, $65_{13\,ff.}$, $66_{12\,ff.}$.

4. Vorliebe für Liturgien: 59, 61, 62, $66_{5\,ff.}$, auch 56_9—57_{13}.

5. Die einzelnen Stimmen der Liturgien sind ohne irgendwelche nähere Verbindung einfach nebeneinandergestellt: vgl. bes. 57_1, 59_9, 61_{10}, $62_{6\,a\,c}$, $66_{6.\,7.\,8}$. Bezeichnet sind die Stimmen nur 59_{20}, 62_8, 66_9.

6. Redaktion einzelner Stücke durch den Dichter selbst. c 65 scheint sukzessiv entstanden zu sein: v 1—7, 8—12, 13 ff. 66_{12-16} scheint ein späterer Zusatz zu v 5—11 zu sein. $59_{15\,b-19}$ ist wohl erst nachträglich vor v 20 eingeschoben, ebenso $60_{19\,f.}$ vor $_{21\,f.}$ 56_9—57_{13} wird aus einmal selbständig gewesenen Stücken komponiert sein. Ebenso müssen c 58 und c 62 aus einem ursprünglich weniger umfangreichen Kern erwachsen sein.

7. Vermischung des strengen Botenspruchstils (Jahwe redet durch den Propheten von sich in der ersten Person) mit dem der selbständigen Prophetenrede (der Prophet redet von Jahwe in der dritten Person): c 60, c 61, $66_{12\,ff.}$.

8. Übergang von Vergangenheits- oder Gegenwartsrede (Visionsstil) in Zukunftsrede (Verheißung) und umgekehrt: am deutlichsten in $59_{15\,b\,ff.}$, aber auch in $57_{17\,ff.}$, $60_{4\,f.}$, $66_{5/6}$ und wieder $66_{6-11/12}$.

9. Übergang von der Anrede in die dritte Person und umgekehrt: $61_{4.\,5\,f.,\,7}$, $62_{1.\,2}$, $66_{1.\,3\,c}$.

10. Beide in 56 ff. vorkommenden Hymnenintroduktionen in der persönlichen Form: 61_{10} und 63_7.

11. Selbsteinführung des Propheten: 61_1, 62_1, 63_7, auch 58_1.

12. Einfache Formeln des Botenspruches (ganz anders Dtjes.): 56_1, 65_8, $66_{1.\,12}$; 65_{13} ist אדני hinzugefügt. (Nur 57_{15} ist im Stile Dtjesajas.) Ferner 57_{19}, $65_{7.\,25}$, $66_{9\,a}$. $66_{9\,b}$ ist im Parallelismus membrorum יהוה durch אלהיך ersetzt. Endlich 59_{20}, 66_2.

13. Die Einleitungsformel כה אמר יהוה fehlt, wo sie erwartet würde, in $62_{11\,b}$ und $66_{5\,b}$, in zwei einander ähnlichen Fällen.

14. וְאַתֶּם als Weiterleitung: 57_3, 65_{11}.

15. Alleinstehende Zeile als Abschluß: $57_{19\,b}$, 58_{12}, 59_{20}, $60_{22\,b}$.

16. Kürzere Zeile als Abschluß: $57_{2\,b}$, $60_{22\,b}$, $63_{6\,b}$, $65_{7\,c.\,10\,b}$, $66_{5\,d.\,16\,b}$.

17. Anderer Rhythmus zur Bezeichnung des Abschlusses: 56_2, 56_{12}, $57_{19\,b}$, $58_{3\,a.\,7\,b}$, $59_{4\,b}$, $61_{11\,b}$, $66_{8\,d.\,11\,b}$.

18. Ausgezeichnete Stelle für die Verheißung des Mauerbaus: 58_{12} am Schluß des Ganzen; 60_{10}, 61_4, 62_6 am Anfang des Abschnittes.

Die aufgeführten Beobachtungen haben naturgemäß nicht alle den gleichen Wert. Sie haben auch, das sei noch einmal betont, nicht die Kraft eines vollgültigen Beweises für die Einheit des Tritojesaja. Aber sollte sich im weiteren Verlauf der Untersuchung herausstellen, daß c 56—66 mit gutem Recht eher einem als mehreren Verfassern zuzusprechen sind, dann werden die oben zusammengestellten Beobachtungen dies Ergebnis bestätigen und befestigen. Jedenfalls schlagen sie Verbindungen zwischen den einzelnen Stücken, die die These von der Einheit des Tritojesaja als noch nicht widerlegt erscheinen lassen, im Gegenteil hinter die These, an c 56—66 seien mehrere Verfasser beteiligt, einige mehr oder weniger beachtenswerte Fragezeichen setzen.

Zweites Kapitel: Stilistischer Vergleich.

Die am Schluß des vorigen Kapitels festgestellten Beobachtungen haben nur dann einen Wert für die These, daß abgesehen von einigen Zusätzen, Glossen usw. c 56—66 von einem Verfasser herrühren, wenn es gelingt, von einer anderen Seite her den Beweis für die Richtigkeit dieser These zu führen. Und das ist — natürlich innerhalb der einem jeden „Beweis" gesteckten Grenzen — tatsächlich möglich. Zwar kann es nicht durch eine vergleichende Betrachtung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes der einzelnen Stücke geschehen. Dieser von den meisten bisherigen Erörterungen des Tritojesajaproblems eingeschlagene Weg führt zu keinem einigermaßen sicheren Ergebnis. Wohl aber dürfte, wie schon in der Einleitung erwähnt, eine vergleichende Untersuchung des Stils dem Ziele, Klarheit in der Tritojesajafrage zu erreichen, näher führen.

Es ist leider unmöglich, das ganze vorhandene Material hier auszubreiten. Es kann ja freilich keinem Zweifel unterliegen, daß erst der Gesamteindruck entscheidet. Wer ein verhältnismäßig sicheres Urteil in der Einheitsfrage fällen will, der muß den Stil der einzelnen Stücke des Tritojesaja nach allen Richtungen hin untersuchen, der muß z. B. auch über das Verhältnis zu Deuterojesaja[1]) sich Klarheit verschaffen und über die sog. „literarischen Abhängigkeiten" von anderen Schriftstellern des A. T.[1]). Der darf vor allem sich die Mühe nicht verdrießen lassen, dem Stil des Tritojesaja bis in Kleinigkeiten und Unscheinbarkeiten nachzugehen. Denn mag das eine oder andere Seil zerreißen, das die einzelnen Stücke zu einer Einheit verbindet, das kreuz und quer laufende Geschlinge der Fäden hält sie auch zusammen. — Aber es kann im folgenden nur das Wichtigste von dem mitgeteilt werden, was zwischen den einzelnen Stücken Brücken schlägt. Immerhin ist

1) Es stellt sich dabei heraus, daß die geltende Meinung stark der Revision bedarf.

auch auf das Verhältnis zu Deuterojesaja und der übrigen alttestamentlichen Literatur ab und zu eingegangen, wenn dadurch eine Folie für die Beurteilung einer stilistischen Einzelheit bei Tritojesaja geschaffen wurde[1]). Im übrigen werden zunächst einzelne Wörter, Redewendungen u. dgl. in der Reihenfolge, wie sie im Laufe der Verse erscheinen, behandelt, hernach einige allgemeine Gesichtspunkte.

Einzelheiten.

1. כה אמר יהוה einfache Einleitungsformel wie $65_{8.13}$ (hier 56_1 ist nur אדני hinzugefügt)[2]) $66_{1.12}$. Bei Dtjes., wo die Formel sehr viel häufiger vorkommt, ist sie in der Regel durch Appositionen und Partizipialsätze erweitert. Dasselbe gilt von der Ausleitungsformel אמר יהוה 57_{19}, $65_{7.25}$, 66_9. Vgl. S. 44 Nr. 12. — 2. עשה צדקה steht so nur noch 58_2 und ψ 106_3; sonst steht, wenn צדקה allein Objekt ist, der Plural צדקות[3]). Vgl. noch עשה צדק 64_4! — 3. צדקה bezeichnet hier ein Verhalten des Menschen, „Werkgerechtigkeit", virtus; ebenso noch 57_{12}^{mss}, 58_2 und 64_5 (pl!); dazu צְדָק 64_4. Bei Dtjes. nie. — 4. v 1 a hat seine genaue Parallele in 58_{2b}: beidemal עשה צדקה, beidemal die Zerdehnung משפט und צדקה; statt des positiven שמר משפט in 58_{2b} das negative לא עזב משפט. — 5. Die Zerdehnung צדקה – ישועה findet sich noch 59_{17}, mit צדק 62_1. Bei Dtjes. nur die erstere $51_{6.8}$; sonst im A. T. nur noch ψ 98_2 die erstere. —

6. חזק hi. bei Dtjes. viermal[4]); zweimal mit acc. 41_9 und 41_{13}, $\quad$ 2
zweimal mit בְּ 42_6 und 45_1; dreimal mit Objekt „Hand" 41_{13}, 42_6, 45_1; alle viermal in der Bedeutung „ergreifen"; alle viermal von Gott als Subjekt. Bei Trtjes. kommt das Verbum zweimal vor; beidemal mit בְּ, beidemal in religiösem Sinn „festhalten an", beidemal von Menschen als Subjekt. — 7. רַע „Böses" wie 59_{15}, 65_{12}, 66_4; bei Dtjes. nur 45_7 und in der Bedeutung „Unheil". Dazu stimmt 57_1 הָרָעָה die Bosheit; bei Dtjes. 47_{10} Bosheit, 47_{11} Unheil. —

1) Über die Bewertung des Vergleichs mit Dtjes. siehe S. 59.

2) In G fehlt es.

3) Es handelt sich nur um 3 Ezechielstellen: 3_{20}, 18_{24} und wohl auch 18_{22}.

4) 51_{18} K. **NB. K bei einer Dtjes.-stelle verweist für die Textkritik auf L. Köhler, Deuterojesaja, Gießen 1923, S. 4 ff.**

56_{10} 8. עִמִּי[1]) als Subjekt eines „zusammengesetzten Satzes“[2]). Ein solcher findet sich in Trtjes. nur noch 60_{21}, und auch da ist das Subjekt וְעַמֵּךְ. עִם mit Suffix als Subjekt eines zusammengesetzten Satzes nur noch Jes. 3_{12}. — 9. Die Parallele „blind sein — nichts merken“ (לֹא יָדַע) kehrt 58_3 wieder: nichts sehen — nichts merken. —

11 10. וְהֵמָּה betont vorangestellt wie 63_{10}, וְהֵם 66_5. Bei Dtjes. nicht so. Überhaupt ist ein Vergleich mit Dtjes. interessant. Dtjes. hat הֵמָּה gar nicht[3]), Trtjes. fünfmal: 56_{11}, $63_{8.10}$, 65_{23}, 66_3. Dtjes. hat הֵם einmal 49_{21} am Ende des Satzes, Trtjes. viermal: 57_6, 61_9, 65_{24}, 66_5 jedesmal am Anfang des Satzes. — 11. דֶּרֶךְ gebraucht Trtjes. im eigentlichen Sinn nur 57_{14} und 62_{10} (zwei Stellen, die von Dtjes. abhängig sind), meist in übertragenem Sinn von Menschenwegen: sg. 56_{11}, 57_{17}, 65_2, pl. 57_{18}, 66_3, immer mit negativem Vorzeichen; von Gottes Wegen mit den Menschen nur 58_2, von Gottes Wegen, in denen die Menschen wandeln sollen, nur 63_{17}, 64_4. Ganz anders Dtjes. Bei ihm ist דֶּרֶךְ meist im eigentlichen Sinn „Straße“ gebraucht: 40_3, 42_{16}, $43_{16.19}$, $49_{9.11}$, 51_{10}; im übertragenen Sinn von Menschenwegen = böse Gesinnung und böse Taten (wie bei Trtjes. immer) nur 53_6, 55_7, von Gottes Wegen mit den Menschen nur $55_{8\,f.}$, von Gottes Wegen, in denen die Menschen gehen sollen, nur 48_{17}[4]). Dazu findet sich bei Dtjes. noch eine Bedeutung, die bei Trtjes. gar nicht vorkommt: Menschenwege mit positivem Vorzeichen = Wohlergehen, gute Taten 40_{27}, 45_{13}, 48_{15}; ganz für sich 40_{14}. —

12 12. Ohne Einleitung wird die Rede angeführt wie auch $58_{3\,a}$; das Voraufgehende ersetzt die Einleitung. — 13. וְהָיָה לָזֶה diese Wendung nur noch 58_5 im A. T. — 14. Demonstrativpronomen mit כְּ: כָּזֶה 56_{12}, 58_5, כָּזֹאת und כָּאֵלֶּה 66_8; bei Dtjes. nicht, und überhaupt selten. —

57_1 15. צַדִּיק kommt außer hier noch 60_{21} vor; „Gerechte“ sind die, die „Gerechtigkeit üben“ 56_1, 58_2 (vgl. 57_{12}, 64_5, auch 59_4, 64_4).

---

1) עִמִּי ist eine Konjektur, aber doch wohl eine glückliche. Freilich bekommt das Argument für die Einheit des Trtjes. dadurch etwas Fragliches.

2) Ges.-Kautzsch [28] § 143.

3) $44_{9.11}$ K.

4) 42_{24} K.

Bei Dtjes. findet sich צדיק in dieser Bedeutung nicht: 41_{26} = „es stimmt", 45_{21} von Gott. — 16. אסף ni. bei Dtjes. 43_9, 49_5 versammelt werden; bei Trtjes. dahinschwinden, weggerafft werden von Menschen 57_1, vom Monde 60_{20}. —

17. וְאַתֶּם Weiterleitung durch Gegensatz „aber ihr". Ebenso 57_3 65_{11}, auch 61_6, $65_{13\,f.}$ Bei Dtjes. 43_{12} = und ihr ... — 3

18. פֶּשַׁע Abfall von Jahwe; sg. wie 58_1, 59_{20}. Nur 59_{12} steht 4
bei Trtjes. der Plural, der bei Dtjes. die Regel ist: 43_{25}, 44_{22}, 50_1, $53_{5.\,8}$[1]). — 19. שׁקר ebenso prägnant wie פּשׁע, ein religiöser Begriff. Besonders häufig bei Jeremia; bei Ezechiel[2]) und Dtjes. nicht vorhanden. Bei Trtjes. noch 63_8 und 59_{13}, an letzterer Stelle sogar wieder neben פּשׁע. 59_3 scheint der ethische Begriff „Unwahrheit gegenüber den Menschen" vorzuliegen. —

20. אַיִל Eiche noch 61_3; also bei Trtjes. zwei von den vier 5
Stellen, an denen das Wort im A. T. vorkommt[3]). — 21. שׁחט ein kultischer Terminus, besonders häufig bei P. Hier vom Kinderopfer wie Ez. 16_{21}, 23_{39}. שׁחט in kultischem Sinne kommt außer Ez. $40_{39.\,41.\,42}$, 44_{11} bei den Propheten sonst nur noch Jes. 22_{13} vor und 66_3. Bei Trtjes. finden sich also zwei von den relativ seltenen Belegen. —

22. עלה hi mit מנחה allein in der Bedeutung „opfern"[4]) 6
im A. T. nur hier und 66_3[5]). —

23. נָשָׂא an zweiter Stelle kommt mit רם zusammen noch 7
57_{15} vor wie Jes. 6_1, 2_{14}. —

24. צִיר das seltene Wort findet sich bei Trtjes. zweimal: 57_9 9
und 63_9[6]). —

25. חשׂה bei Trtjes. ḳ $62_{1.\,6}$, 64_{11}, 65_6, hi. 57_{11}; bei Dtjes. nur 11
hi. 42_{14}[7]). — 26. עלם bei Trtjes. noch hitp. 58_7 im Sinn von „nicht helfen wollen" wie Dt. $22_{1.\,3.\,4}$ ψ 55_2 usw. Bei Dtjes. nicht vorhanden.

---

1) 53_8 K.

2) Ez. 13_{22} dl שֶׁקֶר. —

3) Noch Jes. 1_{29}, Ez. 31_{14}.

4) 2 Kg. 17_4 = Tribut senden.

5) In den Elia- und Elisageschichten kommt עֹלַת הַמִּנחָה vor 1 Kg. $18_{29.\,36}$, 2 Kg. 3_{20}.

6) Sonst noch Jes. 18_2 Ob. 1 = Jer. 49_{14}, Prv. 13_{17}, 25_{13}.

7) Im übrigen steht ḳ noch dreimal (Coh. 3_7 ψ 28_1, 107_{29}) und hi noch sechsmal (Jdc. 18_9, 1 Kg. 22_3, 2 Kg. $2_{3.\,5}$, 7_9, ψ 39_3) und caus. Neh. 8_{11}.

57_{12} 27. נגד hi. Genau so das Verbum und das Objekt 58_1. Was 57_{12} negativ gesagt ist, wird 58_1 positiv ausgedrückt. Im übrigen sind dies die beiden einzigen Belege für נגד bei Trtjes.; bei Dtjes. zwanzigmal. —

13 28. שִׁקּוּצִים, wenn so zu lesen, wäre ein Verbindungsglied nach 66_3. —

14 29. סלל bei Trtjes. noch 62_{10}, bei Dtjes. nicht[1]). — 30. פַּנּוּ־דֶרֶךְ kommt bei Trtjes. ebenfalls noch 62_{10} vor. Beide Stellen gehen wie Mal. 3_1 auf Dtjes. 40_3 zurück. An beiden Stellen ist die Situation gegenüber 40_3 in gleicher Weise verändert: bei Dtjes. soll Jahwe der Weg bereitet werden, hier dem Volke; dort ergeht die Aufforderung an überirdische Wesen, hier scheinbar an Menschen, an die Jerusalemer, die der heimkehrenden Diaspora den Weg bereiten sollen. — 31. מְכִשׁוֹל bei Dtjes. nicht; das Verbum כשל bei Dtjes. nur 40_{30}, bei Trtjes. k $59_{10.14}$ und ni 63_{13}. —

15 32. Die Zerdehnung: Jahwe (oder ähnlich) — sein Name bei Trtjes. noch 60_9, 63_{16}, 64_6. — 33. מָרוֹם wie 58_4, kommt auch 40_{26} vor. — 34. Die Zerdehnung רוח – לב bei Trtjes. noch 65_{14}. Bei den älteren Propheten findet sie sich nie, bei Ezechiel 11_{19}, 18_{31}, 21_{12}, 36_{26} und dann in den Psalmen und Sprüchen[2]). —

17 35. נכה hi noch 58_4, 60_{10}, 66_3, bei Dtjes. 49_{10}, 50_6, 53_4. Daß Jahwe das Volk im Zorn (beidemal קצף) schlägt, nur bei Trtjes.: 57_{17} und 60_{10}. — 36. סתר hi. Jahwes Antlitz als Objekt dreimal bei Trtjes., einmal bei Dtjes. 54_8. Der Ausdruck wird von Dtjes. stammen. Aber Trtjes. gebraucht ihn wie 54_8 mit פנים als Objekt und Jahwe als Subjekt nur 64_6, mit פנים als Objekt und den Sünden als Subjekt 59_2, ohne Objekt, aber mit Jahwe als Subjekt 57_{17} wie מַעֲלִים 57_{11}. — Im übrigen ist der Stamm סתר bei Trtjes. nur noch 65_{16} zu finden, bei Dtjes. dagegen noch 40_{27}, 49_2, 45_{15}, mit פנים (von Menschen) 50_6, 53_3, dazu 45_{19}, 48_{16}, 45_3. — 37. Sich verbergen und schlagen: dieselbe Zusammenstellung 64_{11} „schweigen und beugen“. —

18 38. שׁלם pi. „als Ersatz geben, vergelten“ bei Trtjes. noch 59_{18}, 65_6, 66_6. Bei Dtjes. nur hi. vollbringen $44_{26.28}$[3]), was bei

---

1) „Weg aufschütten“ sonst nur noch Jer. 18_{15} ψ 68_5 (? cf. Gunkel, Psalmen, 1925) Prv. 15_{19}, Hi. 30_{12}, 19_{12}.

2) ψ 34_{19}, $51_{12.19}$, 78_8, 143_4, Prv. 11_{29}, 15_{13}, 17_{22}.

3) 42_{19} K.

Trtjes. nie gebraucht wird[1]). — 39. אֲבֵלָיו wie אֲבֵלֵי צִיּוֹן 61_3. Derselbe Stamm bei Trtjes. noch 61_2 (אָבֵל), 60_{20} und 61_3 (אֵבֶל) und 66_{10} (hitp.). Bei Dtjes. findet sich keins der drei Wörter. — 40. „Trauernde" neben „Gebeugten" (v 15) wie $61_{1f.}$ — 41. נחם mit אבל zusammen wie 61_{2b}, $66_{10f.}$ —

42. שָׁלוֹם bei אֲבֵלִים wie 61_3, wenn die Konjektur in 61_3 57_{19} richtig ist. —

43. דרש noch $65_{1.10}$ (Jahwe als Objekt), 62_{12} (Zion als Objekt); 58_2 bei Dtjes. nur 55_6 (Jahwe als Objekt). — 44. שאל noch 65_1, beidemal neben דרש (zu 58_{2c} ist $_{2a}$ parallel). Bei Dtjes. so nicht: 41_{28}, 45_{11}. —

45. נגש drängen, treiben noch 60_{17}; bei Dtjes. 53_7 in etwas 3 anderer Bedeutung „peinigen, mißhandeln". — 46. Die Gedankenverbindung „hadern — schlagen" noch $57_{16f.}$, 60_{10b}. —

47. בחר noch 58_6, ferner 65_{12}, $66_{3.4\,(2\,mal)}$. — 48. קרא nennen 5 ḳ mit לְ 58_5, 60_{14}, 62_{12a}, mit acc. 60_{18}; pu. mit לְ 58_{12}, 61_3, 62_2; ni. mit לְ $62_{4.12b}$, 65_{15}, persönlich 61_6, mit עַל 63_{19}; bei Dtjes. nur ḳ mit לְ $47_{1.5}$ und ni. persönlich 54_5. Also ein starker Unterschied zwischen Dtjes. (dreimal)[2]) und Trtjes. (zwölfmal). Besonders die Pualformen sind für Trtjes. charakteristisch; pu. sonst nur noch Ez. 10_{13}, Jes. 48_{12}. — 49. יוֹם רָצוֹן לִיהוה das dritte Wort durch לְ mit den beiden vorhergehenden verbunden wie 61_2. Vgl. übrigens עֵת רצון und יום רצון ליהוה und שְׁנַת רצון ליהוה! Bei Dtjes. 49_8, aber ohne ליהוה. — 50. רָצוֹן noch $60_{7.10}$, 61_2; bei Dtjes. nur 49_8. —

51. אוֹר wie 58_{10}, 59_9, $60_{1.3}$, ohne daß Bild und Sache — vgl. $60_{19f.}$ — 8 genau zu trennen sind: Glück, Heil (außer 59_9 mit Suffix der 2. sg.!). Vom Licht der Himmelskörper $60_{19.20}$. Bei Dtjes. 42_6, 49_6, 51_4 Licht = Erleuchtung der Völker, 42_{16}, 45_7 wirkliches Licht. Es zeigt sich also bei Trtjes. ein charakteristischer Gebrauch von אור gegenüber Dtjes. — 52. „Heilung wird sprossen": ganz ähnlich die Wendung עצמתיך יחלצו (58_{11}) und besonders עצמותיכם כדשא תפרחנה (66_{14}); bei Dtjes. nichts Ähnliches. — 53. כָּבוֹד Glanz, Herrlichkeit: Jahwes 58_8, 59_{19}, $60_{1.2}$, Zions 62_2, 66_{11}, der Völker 61_6, 66_{12}, des Libanon 60_{13}. Bei Dtjes. immer Jahwes

1) Doch vgl. 60_{20} ḳ zu Ende sein.

2) $48_{2a.8b}$ K.

כבוד = Glanz 40_5, Ehre $42_{8.12}$, 43_7, 48_{11}. Also ein völlig verschiedener Gebrauch: bei Dtjes. nur von Jahwe, bei Trtjes. auch von anderen; bei Dtjes. meist in der Bedeutung Jahwes Ehre, bei Trtjes. immer Jahwes Lichtglanz. — 54. Die Zerdehnung צדק - כבוד noch 62_2, bei Dtjes. nicht. —

58_9 55. קרא und entsprechend ענה zusammen bei Trtjes. noch $65_{12.24}$, 66_4; bei Dtjes. nur 50_2. Eine Beziehung zu Dtjes. besteht kaum, weil die Zusammenstellung sich auch sonst findet[1]). Doch scheint die Zusammengehörigkeit von c 58 und 65 f. deutlich, wenn man 50_2 vergleicht: in Trtjes. ist der Parallelismus glatter, reiner, insofern auf beiden Seiten Wörter des Redens und Antwortens stehen. — 56. אמר הנני von Jahwe noch 65_1; ähnlich (דבר הנני) an der unechten Stelle 52_6. „Die Vorstellung des הנני seinem Volke zurufenden Jahwe findet sich in den Propheten nur an diesen drei Stellen.“[2]) — 57. דבר־און, ähnliche Verbindungen mit דָּבָר $59_{3\,b.\,4\,b.\,13\,b}$. —

10 58. זרח vom Licht wie $60_{1.2}$ und זֶרַח 60_3; 60_2 auch der Gegensatz zur Finsternis. Bei Dtjes. nicht; sonst nur noch ψ 97_{11}[3]), 112_4. — 59. אֲפֵלָה parallel חֹשֶׁךְ nur hier und 59_9, beide Wörter zusammen noch Joel 2_2, Zeph. 1_{15}, cf. Ex. 10_{22}. Das seltene Wort אפלה kommt auch allein bei Dtjes. nicht vor[4]). In $58_{10\,b}$ und $59_{9\,b}$ stehen beidemal sogar die drei Wörter אור, חשך, אֲפֵלָה zusammen. — 60. צְחָרִים bei Dtjes. nicht; bei Trtjes. noch 59_{10} und wieder in Verbindung mit Finsternis. —

11 61. נחה leiten von Jahwe noch 63_{14}, bei Dtjes. nicht. Es schwebt vielleicht auch hier, wie die Fortsetzung nahelegt, das Bild vom Wüstenzug des Volkes vor. — 62. עֲצֻמוֹת noch 66_{14}, bei Dtjes. nicht. Bei Trtjes. beidemal mit einem Verbum verbunden, das sprossen bedeutet; vgl. auch Nr. 52. —

12 63. בנה mit Objekt „Trümmer“ 58_{12}, 61_4, Mauern 60_{10}, Zion 62_5, Häuser $65_{21\,f.}$, Tempel 66_1. Bei Dtjes. nur 44_{28}, 45_{13}[5]), Jerusalem als Objekt. — 64. Die Zerdehnung בנה — קוֹמֵם nur noch 61_4 im A. T. — 65. קוֹמֵם pil. außer 61_4 nur noch bei Dtjes. 44_{26};

1) Z. B. Jona 2_3, Cnt. 5_6, Hi. 5_1, Jer. 35_{17} ψ 118_5, Neh. 13_9 usw.
2) Zillessen a. a. O. S. 249. 257.
3) l זרח pr זרע.
4) Außer an den erwähnten Stellen noch Dt. 28_{29}, Jes. 8_{22}, Jer. 23_{12}, Prv. 4_{19}.
5) 44_{26} K. —

vielleicht hat Trtjes. die Form dorther. — 66. חֳרָבוֹת im pl. mit עוֹלָם noch 61_4, im sg. 64_{10}; bei Dtjes. nur pl. 44_{26}, 49_{19}, 51_3, 52_9 Jerusalems Trümmer, nie mit עוֹלָם. — 67. Die Zerdehnung עולם — דור־דור bei Trtjes. noch 60_{15}, cf. auch 61_4; bei Dtjes. nicht. — 68. עוֹלָם kommt bei Trtjes. häufig in Konstruktionsverbindungen vor: auf die Zukunft gehend 60_{15} ewiger Stolz, $60_{19\,f.}$ ewiges Licht, 61_7 ewige Freude, 61_8 ewiger Bund, 63_{12} ewiger Ruhm; rückwärts schauend 58_{12} und 61_4 alte Trümmer, $63_{9.11}$ Tage der Vorzeit. Sonst kommt bei Trtjes. מֵעולם $63_{16.19}$, 64_3 und לְעולם 57_{16}, 60_{21} vor. Bei Dtjes. steht עולם in Konstruktusverbindungen (40_{28} ewiger Gott, 54_8 ewige Freude, 55_3 ewiger Bund, 55_{13} ewiges Zeichen) seltener als מֵעולם 42_{14}, 44_7, 46_9 und לְעולם 40_8, 47_7, $51_{6.8}$. — 69. קָרָא לְ vgl. Nr. 48. Die erste der bei Trtjes. so beliebten Namengebungen: 58_{12}, $60_{14.18}$, $61_{3.6}$, $62_{2.4.12}$, 65_{15}. Sehr bemerkenswert ist übrigens, daß קרא לְ, wenn es in „gliedweisem", d. h. Glied für Glied sich entsprechendem Parallelismus membrorum steht, immer „ausgeklammert" ist, d. h. außerhalb des eigentlichen Par. mbr. steht: 58_5, 60_{14}, $62_{12\,a}$, 58_{12}, 61_3, $62_{12\,b}$ (vgl. auch 60_{18} und $62_{4\,b}$), obwohl die Zerdehnung אמר לְ zur Verfügung stand (cf. 61_6, 62_4). Dies formale Moment unterstützt die Verbindung, die inhaltlich schon gegeben ist. — 70. ישב noch $65_{4.21.22}$, an den beiden letzten Stellen auch in Verbindung mit „bauen". Bei Dtjes. sehr viel häufiger: 40_{22}, $42_{7.10.11}$, 44_{26}, $47_{1.5.8}$, $49_{19.20}$, 51_6, 54_3[1]), nie in Verbindung mit „bauen". —

71. גאל beflecken hier ni. wie Thr. 4_{14} mit Blut, 63_3 pi. Zweimal steht das seltene Wort bei Trtjes., bei Dtjes. nie[2]). — 59_3
72. עֲוָלָה das Gegenteil von צדקה, genau so 61_8; bei Dtjes. nicht. —

73. Die Zerdehnung משפט — צדקה noch 56_1, $58_{2\,b}$, 59_{14}; 59_9
bei Dtjes. nicht. — 74. נְגֹהָה ἅπ. λεγ.; doch vgl. נֹגַהּ $60_{3.19}$, 62_1. Das fem. hat der Dichter vielleicht aus rhythmischen Gründen selbst gebildet. Bei Dtjes. findet sich der Stamm nicht[3]). —

75. יוֹנָה noch 60_8. Der Vergleich mit Tauben bei Dtjes. nie. — 11

1) 44_{13}, 45_{18}, 47_{14}, 52_2 K.

2) Mal. $1_{7\,(2\,mal).12}$, Dan. 1_8, Esr. 2_{62} = Neh. 7_{64} in kultischem Sinn; bei Trtjes. wie Zeph. 3_1, Thr. 4_{14}.

3) 50_{10} prb dl.

59_{12} 76. רַבּוּ genau so noch 66_{16}. Dies relativ seltene Wort bei Dtjes. nie. —

14 77. נָכַח noch 57_2; bei Dtjes. nicht. Also zweimal das seltene Wort bei Trtjes.[1]). —

15 78. סָר מֵרַע derselbe Gedanke wie $56_{2\,b\beta}$. — 79. Der Vers 15 a erinnert im Ton an 57_2. — 80. וַיַּרְא בְּעֵינָיו. Dieselbe Verbindung noch in הָרַע בעיניו 65_{12}, 66_4; bei Dtjes. nicht. In der übrigen Literatur des A. T. kommt die Verbindung allerdings häufiger vor[2]). — 81. רעע bei Trtjes. noch im hi. 65_{25}, bei Dtjes. 41_{23}. Vgl. Nr. 7. Das Verbum in demselben (ethischen) Sinne gebraucht wie רַע und רָעָה; anders Dtjes. —

16 82. שׁמם hitp. bei Trtjes. noch 63_5, bei Dtjes. nicht. — 83. פגע hi. eintreten für jem. wie 53_{12}. Dasselbe Verbum im ḳ noch 64_4 in derselben sonst nicht zu belegenden Bedeutung. —

17 84. Die Metapher mit בֶּגֶד ist nach Zillessen[3]) ganz speziell Jes. 40—66 eigentümlich. Nach 52_1 sind 59_{17} und 61_{10} gebildet, auch 61_3 (מעטה אבל) gehört hierher. — 85. עטה ḳ 59_{17}, hi. 61_{10}; derselbe seltene Stamm in מעטה 61_3. Bei Dtjes. nicht[4]). —

18 86. כְּעַל noch 63_7; sonst im A. T. nur noch 2. Chr. 32_{19}[5]). Bei Trtjes. beidemal „gemäß“, in der Chronik „wie über“. — 87. גְּמוּל יְשַׁלֵּם לְ noch 66_6; bei Dtjes. nicht[6]). — 88. חֵמָה bei Trtjes. noch $63_{3.5.6}$ und 66_{15}, dort auch wieder bei dem Verbum „heimzahlen“ (הֵשִׁיב); bei Dtjes. 42_{25}, $51_{13.17.20.22}$. Bei Trtjes. Jahwes Grimm gegen die Feinde, bei Dtjes. gegen Israel. — 89. צרים Feinde bei Trtjes. 59_{18}, 63_{18}, 64_1; bei Dtjes. nicht. — 90. אוֹיֵב pl. 59_{18}, 62_8, $66_{6.14}$, sg. nur 63_{10}; der pl. außer 62_8 von Gottes Feinden. Bei Dtjes. nur 42_{13} pl. = Gottes Feinde. —

19 91. נָחָר sg. noch 66_{12}; bei Dtjes. 48_{18}. Häufiger ist bei Dtjes.

---

1) Sonst noch 2. Sam. 15_3, Jes. 26_{10}, 30_{10}, Am. 3_{10}, Prv. 8_9, 24_{26}.

2) Verbum: Gen. $21_{11.12}$, 38_{10}, 48_{17}, Nu. 11_{11}, 22_{34}, Jos. 24_{15}, 1. Sam. 8_6, 18_8, 2. Sam. $11_{25.27}$, Jer. 40_4, Prv. 24_{18}. Substantivum: in d. Geschichtsbüchern häufig, auch Jer. 7_{30}, 18_{10}, 32_{30}, 52_2, ψ 51_6.

3) A. a. O. S. 258.

4) Sonst noch ḳ: [verhüllen: Lev. 13_{45}, Ez. $24_{17.22}$, Mi. 3_7] mit acc sich in etw. hüllen 1. Sam. 28_{14}, ψ 71_{13}, 104_2, $109_{19.29}$; hi. ψ 84_7, 89_{46}. —

5) ψ 119_{14} l מֵעַל. —

6) Sonst nur noch Jer. 51_6, ψ 137_8, Prv. 19_{17}, mit עַל Jo. 4_4.

der Plural 41_{18}, 42_{15}, $43_{19.\,20}$, 44_{27}, 47_2, 50_2. Außer 47_2 handelt es sich immer darum, daß Jahwe Ströme austrocknet oder Ströme in die Einöde legt. So bei Trtjes. nicht, vielmehr beidemal ein Vergleich des herankommenden Heils mit dem Strom. —

92. Das וְ vor לְשָׁבֵי wie das וְ vor רַב־טוּב 63_7. — 59_{20}

93. בּוֹא von Jahwe und seinem Heil 56_1, 59_{19}, 60_1, 62_{11}, 60_1 (63_1), 63_4, 66_{15}; bei Dtjes. nur 40_{10}, 50_2. —

94. אֶרֶץ[1]) die Erde (orbis terrarum): 60_2, $62_{7.\,11}$, 65_{17*}, 66_{1*}; 2
das Land: $60_{18.\,21}$, 61_7, 62_4 (3 mal), 65_{16} (2 mal), 66_8; der Erdboden: 61_{11}, 63_6. Bei Dtjes. die Erde: $40_{12*.\,21.\,22*.\,23.\,28}$, $41_{5.\,9}$, $42_{4.\,5*.\,10}$, 43_6, $44_{23*.\,24*}$, $45_{8*.\,12*.\,18*.\,22}$, $48_{13*.\,20}$, $49_{6.\,13*}$, $51_{6*.\,13*.\,16*}$, 52_{10}, $54_{5.\,9}$, 55_{9*}; das Land: 45_{19}, 46_{11}, $49_{8.\,19}$, 53_8; der Erdboden: 40_{24}, 41_{18}, 47_1, 49_{23}, 51_{23}, 53_2, 55_{10}.

Dtjesajas. Stil ist schwungvoller, bei ihm spielt „die Erde" und vollends die Zerdehnung „Erde — Himmel" eine viel größere Rolle als bei Trtjes. Tritojesajas Gedanken hängen an dem „Land", das bei Dtjes. bei weitem nicht eine solche Rolle spielt. —

95. Die Zerdehnung „Völker — Könige" bei Trtjes. 3
$60_{3.\,11.\,16}$, 62_2. Sie stammt wohl von Dtjes.: 41_2, 45_1, 52_{15}. Vgl. auch 60_{10a} „die Fremden — ihre Könige". —

96. עַל־צַד „auf der Hüfte" tragen nur noch 66_{12} im A. T. — 4

97. חֵיל־גּוֹיִם dieselbe Wendung noch 60_{11} und 61_6; bei Dtjes. 5
nur חֵיל allein = Heeresmacht. —

98. תְּהִלָּה pl. 60_6, 63_7, sg. 60_{18}, $61_{3.\,11}$, 62_7. Bei Dtjes. nur 6
sg. $42_{8.\,10.\,12}$, 43_{21}[2]). Der Plural „Ruhmestaten" zweimal bei Trtjes., sonst im A. T. nur noch dreimal[3]). Trtjes. mag das Wort von Dtjes. haben[4]), aber er gebraucht es auch im Singular durchaus selbständig: die Zerdehnung mit כָּבוֹד ($42_{8.\,12}$) kommt bei ihm nicht vor, wohl aber bezeichnenderweise 60_{18} die mit יְשׁוּעָה und 63_{11} die mit צְדָקָה; das Wort hat bei ihm also nicht so sehr die

---

1) Die mit * bezeichneten Stellen sind die, an denen die Zerdehnung „Erde — Himmel" steht.

2) 48_9 K.

3) Ex. 15_{11}, ψ 9_{15}, 78_4; zu ψ 22_4 vgl. Gunkel, Psalmen 1925.

4) Vgl. Zillessen a. a. O. S. 258.

Bedeutung „Jahwes Ruhm“ als vielmehr „Israels Heil und dadurch Jahwes Ruhm“. —

60₇ 99. צאן noch 61₅, 63₁₁, 65₁₀; bei Dtjes. nur 53₆. — 100. שרת pi. 60₇.₁₀, 61₆; bei Dtjes. nicht. — 101. פאר bei Trtjes. pi. 60₇.₉.₁₃ hitp. 60₂₁, 61₃, dazu פְּאֵר 61₃.₁₀ und תפארת 60₇.₁₉, 62₃, 63₁₂.₁₄.₁₅, 64₁₀. Bei Dtjes. pi. 55₅, hitp. 49₃, 44₂₃ und תִּפְאָרֶת 46₁₃, 52₁ [1]). Der Unterschied ist deutlich. Immerhin mag der Gebrauch dieses Lieblingsstammes bei Trtjes. irgendwie auf Dtjes. zurückgehen. Das Verbum פאר kommt nämlich außerhalb c 40—66 nur noch Ex. 8₅, Jdc. 7₂, Jes. 10₂, ψ 149₄, Esr. 7₂₇ vor, und zwar an allen Stellen nicht in dem Sinne, daß Jahwe Israel oder sich an Israel verherrlicht. Das Substantiv פְּאֵר nur noch Ex. 39₂₈, Jes. 3₂₀, Ez. 24₁₇.₂₃, 44₁₈. — 102. בית תפארת sonst nicht im A. T., nur bei Trtjes. 60₇, 64₁₀. —

8 103. In 60₈ dieselbe Frage, derselbe Satzbau wie 63₁. –

10 104. בְּנֵי־נֵכָר 60₁₀, 61₅, 62₈, bei Dtjes. nicht [2]). —

11 105. Die Zerdehnung „beständig — Tag und Nacht“ noch 62₆; bei Dtjes. nicht (cf. aber 51₁₃) [3]). —

13 106. מְקַדֵּשׁ 60₁₃ und 63₁₈ bei Trtjes., bei Dtjes. nicht. — 107. Die Ausdrücke מְקוֹם מקדשי und מְקוֹם רַעְיָי erinnern an מְקוֹם מנוחתי und הֲדוֹם רַגְלָי 66₁; bei Dtjes. wäre höchstens מְקוֹם אהלך 54₂ zu vergleichen. —

15 108. עזב von Zion pt. pass. ḳ. 60₁₅, 62₄, 62₁₂ (ni.); in religiösem Sinn: Jahwe und sein Gebot verlassen 58₂, 65₁₁. In dem letzteren Sinn gebraucht Dtjes. das Verbum nicht; Jahwe hat Israel (nicht) verlassen 41₁₇, 49₁₄, 54₆.₇; sonst noch 42₁₆, 55₁₇. — 109. שנא bei Dtjes. nicht, bei Trtjes. noch 66₅ in demselben Sinn wie hier; ferner noch 61₈. — 110. מָשׁוֹשׂ bei Trtjes. 60₁₅, 62₅, 65₁₈, 66₁₀, bei Dtjes. nicht. Überhaupt ist der Stamm שיש dem Trtjes. eigentümlich: das Verbum שִׂישׂ 61₁₀, 62₅, 65₁₈.₁₉, 66₁₀.₁₄, dazu שָׂשׂוֹן 61₃. Bei Dtjes. kommt nur ששון einmal (51₃) [4]) vor in der gebräuchlichen Verbindung שָׂשׂוֹן וְשִׂמְחָה [5]). — 111. Die Wendung Jerusalem „zur

1) 44₁₃ K.
2) Sonst noch Ez. 44₇, ψ 18₄₅ f., 144₇.₁₁. Neh. 9₂.
3) 52₅ K.
4) 51₁₁ K.
5) Jes. 22₁₃, 35₁₀, 51₁₁, Jer. 7₃₄, 11₉, 25₁₀, 33₁₁, ψ 51₁₀.

Freude machen" erinnert an 65_{18}: Jerusalem „zur Freude schaffen". —

112. ינק mit שד noch 66_{11}. — 60_{16}

113. לא יִשָׁמַע עוד genau so 65_{19}; שׁמע ni. bei Dtjes. nie. 18

114. Die Zerdehnung יהוה — אלהים c. suff. ist offenbar 19
bei Trtjes. beliebt. אלהים mit Suffix steht bei den 11 Stellen, an denen es bei Trtjes. vorkommt, siebenmal in der Zerdehnung mit „Jahwe": 59_{13}, 60_{19}, $61_{2.6.10}$, 62_{3}, 66_{9}, nur 62_{5} ist es mit בֹּנֵךְ dein Erbauer zerdehnt; 58_{2} und 59_{2} steht es allein, 60_{9} ist Zitat. Bei Dtjes. findet sich unter 19 Stellen nur sechsmal die einfache Zerdehnung: $40_{3.27}$, $49_{4.5}$, 51_{20}, 55_{7}. —

115. ירשׁ erben, in Besitz nehmen 60_{21} das Land, 61_{7} in ihrem 21
Lande, 65_{9} mein Bergland; bei Dtjes. 54_{3} die Völker beerben. – 116. מַטַּע bei Trtjes. noch 61_{3} (ebenfalls Jahwes Pflanzung), bei Dtjes. nicht[1]). Der Stamm נטע noch $65_{21\,f.}$ — 117. מעשׂה „Werk der Hände" noch 64_{7}, 65_{22}, Israel als Werk der Hände Jahwes noch 64_{7}, cf. $57_{16\,b}$; beides bei Dtjes. nicht: 45_{9} heißt es in ähnlichem Zusammenhang פֹּעַל und 45_{11} bedeutet ידי פֹּעַל Jahwes Tätigkeit. Vgl. übrigens noch $66_{2\,a}$! — 118. Dieselbe Wendung להתפאר noch 61_{3}, vgl. noch $63_{14\,b\,\beta}$; bei Dtjes. nicht. —

119. עָנָו sich Jahwe gegenüber als Knecht fühlend, bei Trtjes. 61_{1}
61_{1} und wahrscheinlich auch 66_{2}, bei Dtjes. nicht. — 120. נִשְׁבְּרֵי־לֵב im A. T. nur noch ψ 34_{19}, wo es mit דַּכְּאֵי־רוּחַ zerdehnt ist. Damit vergleiche man 57_{15} דַּכָּא וּשְׁפַל־רוּחַ und רוּחַ שְׁפָלִים und לֵב־נִדְכָּאִים. In 57_{15} steht also nicht nur ein inhaltlich, sondern auch ein formal gleicher Ausdruck, die Konstruktusverbindung שְׁפַל־רוּחַ. Dazu gesellt sich 66_{2} נְכֵה־רוּחַ, das ebenso wie נשברי־לב 61_{1} mit עָנָו zusammensteht. Auch 65_{14} שֶׁבֶר רוּחַ darf man wohl heranziehen[2]). —

121. Die Zerdehnung "שָׁנָה — "יוֹם bei Trtjes. noch 63_{4}[3]). 2
Dem שנת־רָצוֹן - יום נָקָם entspricht 63_{4} (nur in umgekehrter Reihenfolge) שׁנת גְּאוּלִים – יום נקם. —

1) Nur noch Ez. 17_{7}, 31_{4}, 34_{29}, Mi. 1_{6}.

2) Vgl. noch ψ 51_{19} רוּחַ נִשְׁבָּרָה und לֵב נִדְכֶּה und besonders ψ 147_{3} שְׁבוּרֵי־לֵב, ein Ausdruck, der sich auf Jes. 61_{1} zu beziehen scheint, wie der ganze Psalm Anklänge an Trtjes. und Dtjes. zeigt.

3) Vgl. noch Jes. 34_{8}.

61_3 122. Heilseichen wie 58_{2c} Heilsgerichte; beidemal צדק Heil in einer eigentümlichen Konstruktusverbindung. — 123. Der Verfasser wiederholt sich selber[1]): $61_{3c\beta}$—60_{21b}. Dieselbe Erscheinung auch sonst bei Trtjes.: 58_{12a}—61_4; 59_{16b}—63_{5b}; 59_{17b}–61_{10b}; 61_{2a}–63_4; $61_{9b\beta}$—$65_{23b\alpha}$; $(58_{9a}$—$)65_{12b}$—65_{24}—66_{4b}; 65_{12c}—66_{4c}; auch 57_{14a}—62_{10} und 59_{18}—66_{6b}. —

5 124. רעה mit צאן als Objekt wie 63_{11}; vgl. Nr. 99. — 125. כרם pt. k., derselbe Stamm als Subst. כֶּרֶם in 65_{21}; bei Dtjes. beides nicht. —

7 126. חֵלֶק noch 57_6 bei Trtjes.; bei Dtjes. nicht. — 127. Der Gegensatz בּוּשׁ – שׂמח ebenso 65_{13}, auch 66_5; bei Dtjes. nicht. —

9 128. נוֹדַע ni. von ידע wie 66_{14}, bei Dtjes. nicht. — 129. Die Zerdehnung צאצאים – זֶרַע bei Trtjes. noch 65_{23}. — 130. נכר hi. bei Trtjes. noch 63_{16}, bei Dtjes. nicht. —

10 131. גִּיל bei Trtjes. 61_{10}, $65_{18.19}$, 66_{10}, גִּילָה 65_{18}, immer mit שִׂישׂ zusammen. Bei Dtjes. nur 41_{16}, 49_{13} und nicht mit שִׂישׂ zusammen. — 132. חָתָן neben כַּלָּה bei Trtjes. noch 62_5; bei Dtjes. nur כַּלָּה allein 49_{18}. —

11 133. גַּנָּה wie 65_3; 58_{11} גַּן. Bei Dtjes. 51_3 גַּן־יְהוָה. Der Vergleich mit dem Garten verbindet auch inhaltlich 58_{11} mit 61_{11}. —

62_1 134. 62_{1b} erinnert an $58_{8.10}$; vgl. 60_1. Das Bild vom Licht bei Trtjes. beliebt!

2 135. ..... וְרָאוּ vgl. die ähnliche Wendung 59_{19a}! — 136. שֵׁם חָדָשׁ. Bei Trtjes. wird שֵׁם nur dreimal nicht von Jahwes[2]) Namen gebraucht. 62_2, 65_{15a} steht es von Israels Namen, und zwar beidemal ganz ähnlich: 62_2 שֵׁם חָדָשׁ und 65_{15a} שֵׁם אַחֵר. 65_{15b} ist dem der Name der Gegner gegenübergestellt. Bei Dtjes. שֵׁם nicht von Jahwes Namen neunmal, aber nie ähnlich 62_2 und 65_{15}! —

4 137. יֵאָמֵר לְ wie 61_6, beidemal neben קרא; bei Dtjes. die relativ seltene Wendung nicht. — 138. עוֹד bei Trtjes. temporal, meist in die Zukunft gehend: „fernerhin, weiter", dann immer mit Negation: $60_{18.19.20}$, $62_{4.8}$, $65_{19.20}$. Nur 65_{24} macht eine Ausnahme. Bei Dtjes. kommt die bei Trtjes. gewöhnliche Form nur 51_{22} und 54_9 vor, affirmativ 49_{20}, 54_4. Dagegen steht es häufig modal in

1) Über die zeitliche Reihenfolge soll damit nichts gesagt sein.

2) Von Jahwes Namen elfmal: 57_{15}, 59_{19}, 60_9, $63_{12.14.16.19}$, 64_{1}[1]$_6$, 65_1, 66_5. Bei Dtjes. ist das Verhältnis 9 : 9.

der Formel „Ich bin Jahwe und sonst keiner“ oder ähnlich: עוד = außerdem noch $45_{5.6.14.18.21.22}$, 46_{9}, $47_{8.10}$. —

139. מָשׂוֹשׂ, שׂוּשׂ vgl. Nr. 110! שוּשׂ משׂושׂ genau so 66_{10}. — 62_{5}

140. Der Gedanke, daß Jahwe sich über Jerusalem freut, ebenso 65_{19}. —

141. Eine „umgebrochene“ Zeile, sogen. Enjambement (der Satz steht teilweise im ersten, teilweise im zweiten Stichus) findet sich hier $7_{a/b}$, ebenso $64_{3\ b/c}$, $65_{6/7}$, $66_{12\ a/b}$. Zum Vergleich beachte man, daß sich nach Stärk[1]) im ganzen Psalter nur ein sicheres Beispiel für diese Erscheinung findet (ψ 106_{23})! — 7

142. שׁתה bei Trtjes. noch 61_{9} und 65_{13}, immer mit אכל zusammen. Bei Dtjes. $51_{17\ (2\ mal).22}$, immer allein. — 143. תִּירוֹשׁ bei Trtjes. noch 65_{8}, bei Dtjes. nicht. — 8

144. הלל pi. mit Jahwe als Objekt, im Tempel noch 64_{10}. Bei Dtjes. nur hitp. 41_{16}, 45_{25} sich rühmen. — 145. קֹדֶשׁ bei Trtjes. nur 63_{18} selbständiges Substantivum „Heiligtum“, sonst immer Attribut „heilig“: 63_{15} heilige Wohnung, 62_{9} heilige Vorhöfe, 64_{10} heiliges Haus, $65_{11.25}$ heiliger Berg, 64_{9} heilige Städte, 62_{12} heiliges Volk, $63_{10.15}$ heiliger Geist. Bei Dtjes. nur die Konstruktusverbindung, aber nur zweimal: 52_{1} heiliger Berg, 52_{10} heiliger Arm[2]). — 9

146. Volk und Stadt nebeneinander wie $65_{18\ f.}$ — 10

147. צעד wahrscheinlich noch 63_{18} bei Trtjes., bei Dtjes. nicht[3]). — 63_{1}

148. רב noch 63_{7}. —

149. נבט hi. bei Trtjes. noch 63_{15}, 64_{8}, 66_{2}; bei Dtjes. 42_{18} und $51_{1.2.6}$. Bei Trtjes. immer von Jahwe, bei Dtjes. nie. — 5

150. בּוּס noch 63_{18} bei Trtjes.! Zweimal das relativ seltene Wort. Bei Dtjes. 41_{25}[4]). — 6

151. כְּעַל mit dem Stamm גמל antun ebenso in 59_{18}. — 7

152. מרה bei Trtjes. vielleicht noch 65_{2} wie ψ 78_{8}; bei Dtjes. 50_{5}, aber nicht vom Volk, wie beidemal bei Trtjes. 8

153. לעשׂות לו שם עולם. Der Gedanke auch sonst bei Trtjes.: 59_{19}, besonders 60_{21} und 61_{3}, auch 63_{14}. — 13

154. כֵּן wie .... so ....: Vergleich im Substantiv (כְּ) bei Trtjes. 14

---

1) Schr. d. A.T. III$_1$, 1920, S. 19*.

2) 43_{28}, 48_{2} K.

3) Ein seltenes Wort: Gen. 49_{22}(?), Jdc. 5_{4}, 2. Sam. 6_{13}, Jer. 10_{5}, Hab. 3_{12} ψ 68_{8}, Prv. 7_{8}, Hi. 18_{14}.

4) 1 ויבוס pr ויבוא.

61_{11}, 63_{14}, 66_{13}; bei Dtjes. nicht. 65_8 Vergleich im Satz (כַּאֲשֶׁר); bei Dtjes. $55_{10\,f.}$ und 52_{14}, 54_9, 55_9. —

63_{15} 155. וּרְאֵה ..... הַבֵּט ähnlich 60_4 וְרָאִי .... שְׂאִי. — 156. הָמוֹן bei Trtjes. noch 60_5, bei Dtjes. nicht. —

17 157. יִרְאָה bei Trtjes. nur hier, ebenso wie das Verbum ירא $57_{11\,(2mal)}$ in religiösem Sinn. Dazu 64_2 pt. ni.; wie bei Dtjes. nicht. Bei Dtjes. das Substantivum nicht; das Verbum 40_9, $41_{5.\,10.\,13.\,14}$, $43_{1.\,5}$, 44_2, $51_{7.\,12}$, $54_{4.\,14}$, immer außer 40_9, 41_5 Aufforderung an Israel, sich nicht zu fürchten, 40_9 an die Freudenbotin dieselbe Aufforderung, niemals im religiösen Sinn[1]). — 158. עֲבָדִים bei Trtjes. 63_{17}, $65_{8.\,9.\,13\,(3\,mal).\,14.\,15}$, 66_{14}; 65_8 sogar לְמַעַן עֲבָדָי. Bei Dtjes. steht der Plural 54_{17}, aber auch 43_{10} und 44_{26}, sehr viel häufiger dagegen der Singular (bei Trtjes. nie!) vom Volk $41_{8.\,9}$, $42_{19\,a}$, $44_{1.\,2.\,21\,a}$, 45_4, 48_{20}, 49_7, vom Ebed-Jahwe 42_1, $49_{3.\,6}$, 52_{13}, 53_{11}[2]). —

64_1 159. שֵׁם wie $59_{19\,a}$. In 59_{19} derselbe Gedanke wie hier. —

3 160. Ähnliche Wendungen in Form rhetorischer Fragen 66_8. —

4 161. Der Gedanke der gleiche wie 57_{17}. —

5 162. כָּרוּחַ וְיָשָׁאֻנוּ genau wie 57_{13}. —

6 163. קרא בשם יהוה noch 65_1. — 164. Die Negation wirkt im zweiten Halbstichus nach wie $57_{12\,b|13\,a}$. —

65_4 165. חָזִיר bei Trtjes. noch 66_3; bei Dtjes. nicht[3]). —

12 166. חֶרֶב bei Trtjes. noch 66_{16}; bei Dtjes. 41_2, 49_2, 51_{19}. Bei Trtjes. beidemal Jahwes Schwert, bei Dtjes. nie. —

19 167. קוֹל בְּכִי und קוֹל זְעָקָה wie 66_6 קוֹל שָׁאוֹן; vgl. bei Dtjes. 48_{20} und 51_3. —

22 168. Derselbe Gedanke wie $62_{8\,f.}$ —

66_2 169. חָרַד אל־דברי. Dieselbe Wendung noch 66_5, bei Dtjes. nicht; ähnlich Esr. 9_4, 10_3, sonst nicht im A. T. —

3 170. נסך, wenn es zu ergänzen ist, wie נֶסֶךְ neben dem Speisopfer $57_{6\,b}$. Bei Dtjes. 40_{19} vom Gießen eines Götzenbildes[4]). —

13 171. אֲנִי bei Trtjes. nur hier; Trtjes. sagt אֲנִי. Anders Dtjes. $43_{11\,(2mal).\,12.\,25\,(2mal)}$, 44_{24}, $45_{12.\,13}$, 46_9, $45_{25\,(2\,mal)}$, 50_5, $51_{12\,(2\,mal).\,15}$, $54_{1\,f.}$

1) 50_{10} dl.

2) K: $42_{19\,b}$, $44_{21\,b}$, 49_6; ferner dl 50_{10}!

3) Sonst nur noch Jes. 66_{17}, dazu Lev. 11_7, Dt. 14_8, ψ 80_{14}, Prv. 11_{22}.

4) 44_{10} K.

$16_{(2\,mal)}$. Zu bedenken ist auch der Gebrauch von אֲנִי in c 56—66. אֲנִי steht bei Trtjes. gewöhnlich allein: $57_{11.\,12.\,16}$, 63_1, $65_{18.\,24\,(2\,mal)}$, $66_{4.\,9\,(2\,mal)}$; אני יהוה nur 60_{16} (Zitat!) $_{22}$, 61_{18}. Bei Dtjes. steht אני יהוה $41_{4.\,17}$, 42_6, $43_{3.\,15}$, 49_{26} („Jahwe" attributiv), 41_{13}, 42_8, $45_{3.\,5.\,6.\,7.\,8.\,18}$, $45_{19.\,22}$, 48_{17}, 49_{23} („Jahwe" prädikativ): 18mal; אני allein $41_{10.\,13\,b.\,14}$, 42_9, $43_{2.\,5.\,10.\,13}$, $44_{6\,(2\,mal)}$, $45_{2.\,12.\,21}$, $46_{4\,(3\,mal)}$, $48_{12\,(2\,mal)\,13.\,15}$, 49_{18}: 22mal[1]). An all diesen Stellen geht אני auf Jahwe, nur 44_5, $47_{8.\,10}$, 49_{21} bezieht es sich auf andere. —

172. ראה sehen und sich freuen wie 60_5[2]). — 173. עֲצָמוֹת 66_{14} neben לֵב wie 58_{11} neben נֶפֶשׁ. —

174. סוּפָה in c 40—66 nur hier; aber ähnlich $59_{19\,b}$ β. — 15

175. Auffallend ist folgende Übereinstimmung in der Zerdehnung: 60_1 dein (Zions) Licht — Jahwes Glanz und 58_8 dein (des Volkes) Heil — Jahwes Glanz. Jahwe teilt seinen Glanz Zion mit, sein Glanz wird Zions Licht (vgl. $60_{19\,f.}$!); darin besteht das Heil. Eine starke Verbindung von c 58 und c 60!

Hiermit muß die Reihe der Einzelbeobachtungen geschlossen werden. Es mag eine mühevolle Arbeit sein, sich durch sie hindurchzuwinden. Aber diese Kleinarbeit ist notwendig. Kleinarbeit! Das gibt auch einen Fingerzeig, wie die auf den vorhergehenden Seiten zusammengestellten Beobachtungen allein zur richtigen Wirkung kommen können. Das, was da in kurzen Worten und dürren Zahlen steht, will schlechterdings nicht mehr als Anregung und Anleitung zu genauer Einzelvergleichung sein; jeden einzelnen Punkt in extenso auszuführen, würde zu weit gehen. Da ist die eigene nachschaffende und mitschaffende Arbeit des Lesers nicht zu entbehren. Zuletzt kommt es eben auf den lebendigen Eindruck an. Wird aber so diese Arbeit geleistet, dann wird man ganz von selbst den Wert der einzelnen Beobachtungen richtig einschätzen. Man wird vielleicht hier und da anders urteilen. Aber die Hauptsache steht dann fest, daß man ein gutes Gewissen und ein gutes Recht hat, die These aufzustellen: Jes. 56—66 (mit Ausnahme einiger Zusätze, Glossen usw.) stammen von einem Verfasser, Tritojesaja. Gründe, die zur Annahme mehrerer Verfasser zwingen oder auch nur raten, lassen sich aus der stilistischen

1) 52_6 K.

2) Duhm: „Der erste Stichus ist verkürzte Wiederholung aus $60_{5\,a}$."

Einzeluntersuchung, von der ja das oben Mitgeteilte nur ein Ausschnitt ist, nicht ableiten. Im Gegenteil, während sich auffällige Unterschiede hinsichtlich des Sprachgebrauchs nicht finden, lassen sich eine Reihe von Verbindungen aufzeigen, die die einzelnen Stücke untereinander zusammenhalten.

Nun gibt es allerdings nicht viele „durchgängige" Verbindungen, d. h. stilistische Einzelerscheinungen, die in allen Stücken wiederkehren[1]). So einfach liegt die Sache nicht. Ja, es findet sich keine bedeutendere Erscheinung, die regelmäßig wiederkehrt. Das ist auch nicht zu erwarten. Die Sprache eines Dichters ist nicht so armselig, daß sie in jedem kleinen Stück von demselben Vorrat an Wörtern, Bildern, überhaupt Ausdrucksmitteln zehrt. Immerhin ist innerhalb des Tritojesaja einiges, was sich häufiger und in sonst verschiedenartigen Stücken findet[2]). Im allgemeinen aber ist es so, daß durch diese Eigentümlichkeiten das erste und zweite Stück, durch jene das erste und dritte, durch andere das zweite und dritte, durch wieder andere das erste und dritte mit dem vierten oder sechsten Stück zusammengehalten werden. Man mag von indirekten oder „gebrochenen" Verbindungen reden. So ziehen sich zwischen den dreizehn Stücken des Tritojesaja eine Menge von Fäden und Fädchen, die nur das sorgsam prüfende Auge erkennt und in ihrer Stärke richtig einschätzt, Fäden, die einzeln leicht zu zerreißen sind, die aber in ihrer wirren Fülle und Verflochtenheit einer gewaltsamen Trennung widerstehen.

Natürlich sind die Verbindungen nicht alle gleich kräftig. Man mag auch hier und da einen stilistischen Zusammenhang gar nicht anerkennen, oder die Verbindungen für zu schwach und nicht zahlreich genug halten. Aber muß man deshalb sofort einen anderen Verfasser annehmen? Gewiß läßt sich kein zwingender, mathematischer Beweis für die Einheit führen[3]). Aber ist deshalb der zerschlagenden Willkür Tür und Tor geöffnet? Solange nicht gewichtige Gegengründe beigebracht werden — aber das ist nicht gut möglich, wie der weitere Verlauf der vorliegenden Untersuchung noch zeigen wird —, ist die einfachste Hypothese die beste, und das ist eben die von der Einheit aller Stücke des Tritojesaja. Man

1) Vgl. aber das im Abschnitt „Allg. Gesichtspunkte" Gesagte S. 63 ff.!

2) Z. B. Nr. 10, 39, 63, 69, 81, 110, 123 (die Erscheinung als solche) usw.

3) Je kleiner das Stück ist, desto schwieriger ist die Frage: z. B. bei $56_{1\,f.}$, aber auch bei 63_{1-6}, 66_{1-4}, $57_{14\,ff.}$

mag andere Erklärungen der von uns beobachteten Erscheinungen haben, die einfachste hat a priori den Vorzug. Und so erhalten auch die schwachen Verbindungen wieder relative Kraft.

Freilich — das sei ausdrücklich betont — scheinen zwischen allen einzelnen Stücken schon vom Gesichtspunkt der stilistischen Einzeluntersuchung aus, um die es sich ja hier handelt, genügend starke Verbindungen vorhanden zu sein. Die meiste Bedeutung haben naturgemäß diejenigen Erscheinungen, die sich nur bei Trtjes. finden und sonst nicht mehr im A. T. [1]). Allein durch sie werden schon alle Stücke außer 57_{14} ff. zusammengehalten. Ihnen stehen diejenigen nicht weit nach, die sich im übrigen A. T. nur noch sehr selten finden. Es müßte ein eigentümliches Spiel des Zufalls sein, wenn von drei oder wenig mehr Stellen, an denen ein Wort oder eine Phrase im A. T. vorkommt, zwei oder noch mehr ausgerechnet in den paar Kapiteln des Tritojesaja liegen, ohne daß man einen Zusammenhang zwischen diesen Kapiteln annehmen dürfte [2]).

Einen zweiten Grad der Kräftigkeit stellt die Masse derjenigen Erscheinungen dar, die im Vergleich mit Deuterojesaja etwas Eigentümliches bieten. Entweder handelt es sich hier um Dinge, die in c 40—55 überhaupt nicht anzutreffen sind (wohl aber sonst im A. T.) [3]), oder um Dinge, die sich in c 40—55 zwar auch finden, aber mit charakteristischen Unterschieden [4]), mag der Unterschied nun einfach darin bestehen, daß ein Wort, eine Zerdehnung usw. in dem beträchtlich umfangreicheren Dtjes. seltener vorkommt als bei Trtjes. und umgekehrt [5]), oder darin, daß die Art der Verwendung eine andere ist. Selbstverständlich kann das Fehlen oder die Andersartigkeit einer stilistischen Einzelheit bei Dtjes. Zufall oder gerade Deuterojesajas Eigentümlichkeit sein. Daß eine Erscheinung bei Trtjes. mehreremal, aber bei Dtjes. nicht oder anders vorkommt, beweist also zunächst noch nichts für die Zusammengehörigkeit der Tritojesajastücke. Aber wenn dieser Erscheinung

1) Z. B. Nr. 13, 22 oder 86. NB. Diese und die Beispiele der folgenden Anmerkungen sind ganz willkürlich herausgegriffen.

2) Z. B. Nr. 20, 71, 98 oder 116.

3) Z. B. Nr. 29, 39, 74, 76.

4) Z. B. Nr. 51, 53, 94, 110.

5) Nach Köhlers Text zählt Dtjes. 626 Ganz- und 55 Halbstichen; Trtjes. zählt nach unserem Text 349 Ganz- und 14 Halbstichen.

an sich schon einiges Gewicht beizulegen ist[1]) und dann noch der erwähnte Unterschied von Dtjes. hinzukommt, dann wird ihre Kraft, die einzelnen Stücke des Trtjes. zu verbinden, sich noch verstärken. Aus einem gewissen Zirkel kommt man hier freilich nicht heraus. Immerhin, es ist doch schon etwas mit der Feststellung gewonnen, daß ein Schriftsteller, hier Dtjes., sich nicht so ausdrücken mußte und ausdrückte, wie Trtjes. es mehreremal tut. Sollte nicht, wenn Dtjes. so nicht spricht und es in den dicht beieinander liegenden Kapiteln 56—66 gerade so heißt, die Behauptung um so berechtigter sein, daß in c 56—66 eben ein Mann redet?

Zu all diesen verbindenden Erscheinungen tritt endlich als eine dritte Gruppe die Summe derer, die weder nur in c 56—66 sich finden, noch einen Unterschied c 40—55 gegenüber zeigen, sondern die irgendwie anders die These von der Einheit des Tritojesaja befestigen helfen. Sie sind oben nur zum kleinsten Teil aufgenommen[2]).

Es lassen sich also durch die stilistische Einzeluntersuchung klar und deutlich genügend zahlreiche und genügend starke Verbindungen zwischen den einzelnen Stücken von c 56—66 aufweisen. Trotzdem glaubt man, man könne der Konsequenz, von einem Verfasser, Trtjes., reden zu müssen, noch ausweichen. Abramowski vertritt die Meinung, daß nur 57_{14}—62_{12} ein einheitlicher Zusammenhang ist. A. a. O. S. 119 Anm. 2 führt er aber ein paar Beobachtungen an, „die geeignet sein könnten, die hier [von Abramowski] vertretene Hypothese umzuwerfen". 66_{2b} erinnere sehr an 61_1 und 57_{15}[3]); aber hier unterschieden inhaltliche Merkmale, auch sei der Gedanke in den Psalmen häufig. In den Psalmen findet sich eine ähnliche Konstruktusverbindung mit רוּחַ nur ψ 34_{19}: דַּכְּאֵי־רוּחַ, aber gerade die Verbindung mit רוּחַ kommt bei Trtjes. zweimal, 57_{15} und 66_2 vor. Die Verbindung mit לֵב ist in den Psalmen allerdings häufiger[4]); aber meist heißt es יִשְׁרֵי לֵב (ψ 7_{11},

1) Hier ist wieder die Frage, woher wir das Recht nehmen, der Erscheinung an sich schon eine gewisse Bedeutung beizumessen. Hier müßten stilistische Untersuchungen über die übrigen Schriftsteller und Schriften des A. T. vorliegen. Bis dahin muß das „subjektive" Urteil entscheiden. Immerhin gibt das eigene Sprachgefühl eine gewisse Anleitung.

2) Z. B. Nr. 9, 12, 32, 33, 37 usw.

3) Vgl. oben Nr. 120.

4) ψ 19_9 מְשַׂמְּחֵי־לֵב kommt hier nicht in Frage.

11_2, 32_{11}, 36_{11}, 64_{11}, 94_{15}, 97_{11}), ψ 76_8 אבירי לב und nur ψ 34_{19} und 147_3 dem Trtjes. inhaltlich gleich נִשְׁבְּרֵי־לֵב bzw. שִׁבְרִי־לֵב, welch letzteres wohl durch Trtjes. beeinflußt ist entsprechend der ganzen Art des 147. Psalms. Die Zusammengehörigkeit von Jes. 57_{15}, 61_1 und 66_2 gewinnt auf Grund dieses stilistischen Befundes doch an Wahrscheinlichkeit. Weiter soll ואתם 57_3 und c 65_{11}[1]) ein zufälliger Anklang sein. Das ist nicht ausgeschlossen, aber (vgl. Dtjes.!) nicht sehr wahrscheinlich, vor allem, weil es nicht das einzige verbindende Moment zwischen 56_9—57_{13} und c 65 ist. Bei כְּעַל 59_{18} und 63_7 verweist Abramowski auf Gesenius-Kautzsch[28] § 118s Nr. 4: es komme auch sonst vor. Es kommt aber erstens nur noch ψ 119_{14} (wenn dort nicht besser מֵעַל zu lesen ist) und 2. Chr. 32_{19} vor und zweitens beidemal in der Bedeutung „wie über", anders als bei Trtjes.[2]). תְּהִלּוֹת 60_6 und 63_7 zeige nur, daß beide Abschnitte nicht der älteren Zeit angehören. Gewiß, aber ob es nicht doch noch etwas mehr zeigt? Vgl. oben Nr. 98! Die enge Verbindung von 63_{1-6} mit dem Vorhergehenden, die z. B. Browne[3]) bewog, 58_1—63_6 einem Verfasser zuzuschreiben, hält Abramowski nur für scheinbar. Selbst wenn man 61_2 (= 63_4) für ursprünglich halte, so beweise das nichts, da derselbe Satz auch in c 34 vorkomme. Und 63_5 (= 59_{16}) sei aus metrischen Gründen auszuscheiden. Daß man an letzterer Stelle so die Schwierigkeiten etwas leicht aus dem Wege schafft, gibt Abramowski selbst zu. Aber auch seiner Behandlung von 61_2 = 63_4 kann man kaum zustimmen. Freilich finden sich dieselben Wendungen auch in c 34_8, aber in einem Stück, das höchstwahrscheinlich aus späterer Zeit stammt und als „Produkt der Schriftgelehrsamkeit" auch sonst reichlich mit Entlehnungen aus c 40 ff. arbeitet. 66_4 (=$65_{12.\ 24}$, 58_9) endlich wird als sorglos gesetzter Kehrvers gestrichen, ein Verfahren, das sich wohl selbst richtet. — Alles in allem: Abramowski sucht vergeblich der Folgerung zu entgehen, die sich aus der stilistischen Untersuchung des Trtjes. ergibt, daß nämlich c 56—66 von einem Verfasser herrühren. Freilich bestimmen ihn in seinem Urteil noch andere, besonders inhaltliche Gründe, deren Stichhaltigkeit im weiteren Verlauf unserer Arbeit noch zu prüfen sein wird.

1) Vgl. oben Nr. 17!
2) Vgl. oben Nr. 86.
3) Early Judaism 1920.

Aber wenn er die stilistischen Gründe, die seiner Ansicht entgegenstehen, in der eben angeführten Weise erledigen zu können glaubt, so ist ihm das offenbar nicht gelungen, um so weniger, als die von ihm aufgeführten Beispiele nur eine kleine Auslese aus der weit größeren Zahl von stilistischen Merkmalen sind, die c 56—66 untereinander verbinden und die These sehr wahrscheinlich machen, daß diese Kapitel von einem einzigen Verfasser stammen.

Anders hilft sich Cheyne. Auch er glaubt aus inhaltlichen Gründen mehrere Verfasser annehmen zu müssen. Zu der Übereinstimmung נשברי־לב 61_1 mit 66_2 und 57_{12} bemerkt er gelegentlich[1]): „Alle diese Stellen müssen ungefähr gleichzeitig entstanden sein." Wüßte man nicht, daß historische Gründe bei ihm den Ausschlag geben, man wäre erstaunt, daß er nur auf gleiche Entstehungszeit schließt. Reden denn die Dichter der gleichen Zeit alle gleich? Gewiß steckt darin ein richtiges Moment. Aber ob die Erklärung in diesem Falle ausreicht? Sie reicht sicher nicht aus, wenn man die Fülle der kleinen und kleinsten, an sich unscheinbaren Verbindungen zwischen c 56—66 betrachtet. Da muß man wohl oder übel doch noch einen Schritt weitergehen und nicht nur von der gleichen Entstehungszeit, sondern auch von dem gleichen Verfasser reden, vorausgesetzt immer, daß keine triftigen Gründe dagegen sprechen; doch darüber später.

Es bleibt also dabei, daß die bisherige stilistische Einzeluntersuchung zu dem Schluß berechtigt, daß c 56—66 eine Einheit bilden, d. h. denselben Propheten zum Verfasser haben. Das schließt nicht aus, daß einzelne Stücke einander näherstehen, nicht etwa nur inhaltlich, sondern auch stilistisch. So bilden c 60—62, 65—66 und 58—59 drei ungefähr gleich große Gruppen. Von diesen stehen c 58 f. den Kap. 60—62 näher als den Kap. 65 f., während c 65 f. ihrerseits mehr Übereinstimmungen mit c 60—62 zeigen als mit c 58 f. $56_{1\,f.}$ steht durchaus zu c 58 f. 56_9—57_{13} steht c 58 f. am nächsten und c 65 f. näher als c 60—62. $57_{14\,ff.}$ gehört am ersten zu c 60—62. 63_{1-6} hat die meisten und stärksten Übereinstimmungen (abgesehen von $63_4 = 61_2$ und $63_5 = 59_{16}$)[2]) mit 63_7—64_{11}, dann folgen der Reihe nach c 60—62, c 58 f. und zuletzt c 65 f. 66_{1-4} gehört zu c 65 und $66_{5\,ff.}$. Diese Zusammengehörigkeiten werden uns später noch einen Fingerzeig für die

1) A. a. O. S. 347.

2) Siehe darüber S. 115 f.

Datierung der einzelnen Stücke geben. Hier seien sie im Zusammenhang nur kurz erwähnt. Genug, mögen auch einzelne Stücke besondere Gruppen bilden, es sind genügend Verbindungen vorhanden, die die These stützen und sie höchst wahrscheinlich machen, daß alle Stücke das Werk eines Verfassers sind.

Allgemeine Gesichtspunkte.

Die Berechtigung dieser These wird noch erhärtet, wenn man die Untersuchung des Stils nicht auf die Einzelheiten, Wörter, Wendungen usw. beschränkt, sondern wenn man auch die allgemeinen stilistischen Gesichtspunkte an dem Stoff des Trtjes. durchführt. Freilich fördert diese Untersuchung z. B. des Parallelismus membrorum, der Stichen ohne Par. membr., der Syndese, der Wortstellung, des Satzbaus, der Satzarten, des Vergleichs usw. nicht sehr viel Material zu Tage, das unmittelbar zur Lösung der Einheitsfrage beiträgt. Das liegt z. T. in der Natur der Sache begründet. Aber — einmal verstärkt doch auch das übrige, nur indirekt brauchbare Material den Eindruck, daß c 56—66 tatsächlich von einem Verfasser herrühren. Und sodann ist das direkt brauchbare Material um so wertvoller. Wiederum finde das, was am wichtigsten erscheint, hier seinen Platz.

a) Variation. Das Stilmittel der Variation wird bei Trtjes. selten angewandt, aber doch in den verschiedensten Stücken und meist in der Form, daß nur ein Glied (im Par. mbr. ein paralleles Paar) sich gleich bleibt, während die anderen wechseln. Die Fälle sind folgende: 1. 59_{9b} „Wir harren auf Licht, aber finster bleibt's, auf hellen Tag — in düsterer Nacht wir wandeln“ und 59_{11b} „Wir harren auf Recht, aber nichts, auf Heil — es bleibt uns ferne“; 2. 60_{19a} „Nicht dient dir mehr die Sonne zum Licht, und als Leuchte scheint dir nicht mehr der Mond“ und 60_{20b} „Nicht mehr geht unter deine Sonne, und dein Mond nimmt nicht mehr ab“; 3. 61_{4a} „Und man baut die alten Trümmer, errichtet wieder, was verwüstet seit den Vätern“ und 61_{4b} „Und man erneuert die Trümmerstätte, was verwüstet von Geschlecht zu Geschlecht“; 4. 63_{3b} „Und ich trat sie in meinem Zorn, und ich zerstampft' sie in meinem Grimm“ und 63_{6a} „Und ich zertrat die Völker in meinem Zorn, und ich zerschmetterte sie in meinem Grimm“; 5. $63_{12b\beta}$ „sich zu machen einen ewigen

Namen“ und $63_{14\,b\,\beta}$ „Dir zu machen einen herrlichen Namen“; 6. $63_{19\,b\,\beta}$ „Daß vor deinem Antlitz die Berge erbeben“ und $64_{1\,b\,\beta}$ „Daß vor deinem Antlitz die Völker erzittern“; 7. $65_{16\,c}$ „Denn vergessen sind die früheren Nöte, ja verborgen vor ihren Augen“ und $65_{17\,b}$ „Und nicht wird gedacht des Früheren, und nicht kommt in den Sinn es wieder“; 8. 65_{21} „Und man wird Häuser bauen und bewohnen und Weinberge pflanzen und essen ihre Frucht“ und $65_{22\,a}$ „Nicht wird man bauen und ein anderer bewohnen, nicht wird man pflanzen und ein anderer essen.“

b) Wiederholung desselben Ausdrucks aus künstlerischer Absicht. Es findet sich in allen Stücken des Trtjes. die Eigenart, daß häufig dieselben Worte kurz hintereinander gebraucht werden. Wie ist diese Eigenart zu erklären? Die Entscheidung ist im einzelnen Falle schwierig. Immerhin mag an folgenden Stellen eine künstlerische Absicht zu erkennen sein. $56_{1\,b}$ und $56_{1\,c}$ wird beidemal das Wort צדקה gebraucht, aber das erste Mal im Sinne von menschlicher Gerechtigkeit, das zweite Mal im Sinne von göttlicher Gerechtigkeit = Heil. Dieselbe bezeichnende Wendung im Sinn findet sich im Gebrauch von משפט $58_{2\,b\,u.\,c}$: 2 b die Rechtsforderung parallel צדקה menschliche Gerechtigkeit und 2 c Heilsgerichte; vgl. auch die Wendung von צדקה 2 b zu צֶדֶק Heil 2 c! Offenbar ist die Geistreichigkeit beabsichtigt[1]). Doch auch ohne sie sind Wiederholungen, die vom Dichter gewollt sind, bei Trtjes. festzustellen. So kehrt כֻּלָּם $56_{10\,a}$ in v 10 b und 11 c wieder, ebenso כלבים v 10 b in 11 a und לא ידעו v 10 a in 11 a und b; dadurch sind Hauptzüge des Ganzen wirksam hervorgehoben. Alle ohne Ausnahme sind Hunde, sind unfähig zu ihrem Amt. — In $57_{11\,c}$ zieht das letzte Sätzchen וְאוֹתִי לֹא תִירָאוּ kurz und eindrucksvoll die Schlußfolgerung mit Worten aus $57_{11\,b\,u.\,a.}$ — In 57_{15} ist nach der Einleitung: „So hat gesprochen der Hohe und Erhabene, deß Name Ewigthron und Heilig“ der Anfang der Rede mit den Worten: „Hoch und Heilig thron' ich“ wohl auch Absicht. Und ohne Zweifel hat dieser Eingang etwas Majestätisches; in um so wirkungsvollerem Gegensatz steht dazu die Fortsetzung, wenn man auch v 15 a als etwas überladen ansehen mag. — In $58_{6\,a}$ wiederholt v α „Nichtwahr, das ist ein Fasten, wie ich's liebe“ v 5 a α „Ist denn das ein Fasten,

1) Vgl. weiter S. 70.

wie ich's liebe?“ Es wird dadurch erreicht, daß die Ohren der Zuhörer gespannt sind auf das, was nun v 6 und 7 folgt. — In $58_{11\,b}$ spielt der Satz והשׂביע בצחצחות נפשך auf v 10 an ונפשׁ נענה תשׂביע: wenn du andere Seelen sättigst, so wird Jahwe deine Seele sättigen. — Das Thema von $59_{9-15\,a}$ zeigt sich allein schon in den sich wiederholenden Ausdrücken: 9 a, 11 b, 14 a das Recht, das Heil (משׁפט) bleibt ferne (רחק)! — In c 60 ist wie manches andere so wohl auch die Wiederkehr des בניך מרחוק יבאו v 4 b in v 9 b, ferner das ישׂרתונך v 7 a in v 10 a und der häufige Gebrauch des Verbums פאר eher auf das Konto der Wortarmut des Trtjes. zu setzen. Die Wiederholung des ומלכים v 10 a, 11 b aber mag Absicht sein und wohl auch die Wiederkehr von 19 b α in 20 b α. — In 61_7 ist das doppelte משׁנה selbstverständlich beabsichtigt. — In $62_{6c.7\,a}$ unterstreicht die Wiederholung die Unbedingtheit und Dringlichkeit der Forderung אל דמי! — In $63_{2\,f.}$ ist in dem dreimaligen Gebrauch von דרך wieder die geistreiche Wendung zu erkennen: Das zufällig hingeworfene Wort der Frage v 2 nimmt v 3 a auf und biegt es in 3 b um: Kelter treten — Völker zertreten. So ist wohl auch die zweimalige Verwendung des auffälligen Wortes נצח Absicht. — Die Wiederkehr des ימי עולם $63_{9\,d\,u.\,11\,a}$ kennzeichnet gut die Verfassung des Dichters, dessen Blick gar nicht von der guten alten Zeit loskommen kann. Ob die Wiederkehr des רוח קדשׁו $63_{10\,a}$ und $_{11\,c}$ auch auf dies Motiv zurückzuführen ist? Ist das כלנו $64_{5\,a.\,5\,b.\,7\,b.\,8\,a}$ absichtliche Wiederholung? Sicher ist das der Fall in v 9 mit der Wendung היה מדבר; das eintönig Betonende soll Jahwe rühren. עד־מאד 64_{11} ist ein beabsichtigter Nachklang aus 64_8. — In c 65 ist die Wiederholung von כל־היום v 5 b (vgl. 2 a) vielleicht nur Zufall, weil der Ausdruck dem Propheten gerade noch im Bewußtsein haftete, und weder aus Absicht noch aus Wortarmut zu erklären, wie das übrigens hier und da auch sonst noch der Fall ist. Beabsichtigte Wiederholung liegt dagegen in $65_{6\,f.}$ vor: das zweimalige שׁלמתי 6 a und b und על־חיקם 6 b und 7 c. — Absicht ist wohl auch die Wiederkehr des אלהי אמן 16 a und b, ferner das כי־הנני בורא von v 17 a in 18,b; oder ist's „Wortarmut“? — In 66_{1-4} vgl. den Gebrauch von בחר in 3 c und 4 a. — In 66_6 beachte das dreimalige קול, das die Aufmerksamkeit wecken soll. Auch in $66_{15\,a\,u.\,16\,a}$ entspricht das dreimalige אשׁ wohl der Absicht, das Furchtbare

der Erscheinung Jahwes zu malen: Feuer und Sturm, Grimm und Feuer, Feuer und Schwert!

c) Wortarmut. Ist in den unter b aufgeführten Beispielen noch eine künstlerische Absicht zu erkennen — meist nur die, daß der betreffende Ausdruck hervorgehoben werden soll —, so ist in den allermeisten Fällen, in denen ein Ausdruck kurz hintereinander mehr als einmal vorkommt, nichts anderes als mangelnde Ausdrucksfähigkeit, sogenannte Wortarmut, der Grund. Zum Beweise dieser These seien vorerst folgende Beispiele zusammengestellt.

$56_{1\,f.}$: עשה 1 b, 2 a. b. — שמר 1 b, 2 b α, 2 b β. —

56_9—57_{13}: צדיק $57_{1a.\,1c}$. — נאסף 1 b, 1 c. — זרע 3 b, 4 c. — ילדים 4 c, 5 b. — Zweimal das farblose שים 7 a, 8 a. — משכב 7 a, 8 b. —

$57_{14\,ff.}$: שפל־רוח 15 b und רוח שפלים 15 c. — דכא 15 b. c. — קצף 16 a, 17 a α, 17 a β. — דרך 17 b, 18 a. —

c 58: חפץ 2 a, 2 c. — „Fasten" 3 a. b, 4 a. b. c, 5 a. c, 6 a. — ענה נפש 3 a, 5 a, 10 a. — Zerdehnung „Fasten — ein Tag . . . ." 5 a. c. — מוטה 6 a. b, 9 b. — לרעב לחמך 7 a, 10 a. — אורך 8 a, 10 b. —

c 59: משמוע 1, 2 b. — עון 2 a, 3 a. — גשש 10 a α, 10 a β. — פשעינו 12 a. b. — הגו דברי־שקר 13 b β, vgl. v 3 b. — כשל 10 b, 14 b. — האמת 14 b, 15 a. — ויראו 15 b, 16 a. — ויבש 17 a. b. —

c 60: אורך 1, 3 a. — כבוד 1, 2 b. — זרח על 1, 2 a, vgl. 3. — ראה 4 a, 5 a. — קבץ ni. 4 a, 7 a. — באו (4 a) 4 b, 5 b, 6 b. — חיל גוים 5 b, 11 b. — כסה pi. 2 a, 6 a. — ישרתונך 7 a, 10 a. — להביא בניך מרחוק — להביא 9 b, vgl. 4 b. — להביא 9 b, 11 b. — פאר pi. 7 b, 9 c, 13 b. — מקום 13 b α, 13 b β. — ושמתי 15 b, 17 c. — ינק 16 a α, 16 a β. — אביא 17 a α, 17 a β. —

c 61: יהוה 1 a α, 1 a β. — לקרא 1 c, 2 a. — אבלים 2 b, 3 a und אבל 3 b. — חרבות und חרב 4 a, 4 b. — שממות 4 a, 4 b. — זרע 9 a, 9 b. — פאר 10 c, vgl. 3 a. — צמח 11 a α. a β. b α. —

c 62: צדק 1 b, 2 a. — חשה 6 b, vgl. 1 a. — אכל 8 b, 9 a. — שתה 8 c, 9 b. — קרא 12 a. b. —

63_{1-6}: בגדים und לבוש, לבוש und בגדים und מלבוש 1, 2, 3. — רב in 1 b und c dreimal. — כמך 5 a. b. — חמה 5 b, 6 a, vgl. 3 b. —

63_{7}—64_{11}: גמל 7 b. c. — יהוה 7 a α. a β. b α. — חסדים? 7 a. c. — ישע hi. 8 b, 9 b. — רוח קדשו 10 a, 11 c, cf. 14 a. — מוליך 12 a, 13 a. — צרים 63_{18}, 64_{1} b. — מעולם 63_{16} c. 19 a, 64_{3} a. — עוֹנֵנוּ 64_{5} b.6b.. — קצת 4 b, 8 a. — זכר 4 a, 8 a. — קדשנו ותפארתנו 10 a wie 63_{15} a. c 65: שחת hi. 8 b. c. — ירש 9 a. b. — לב 14 a. b. — עַבָדַי 8 c. 9 b. 13 b. 13 c. 13 d, 14 a, 15. — בחירי 9 b, 15, 22 b. — ראשון 16 c, 17 b. — בּרא 18 a, vgl. 17 a und 18 b. — שוש und גיל 18 a, 18 b, 19 a. — ירושלם und עם 18 b, 19 a. — יָמִים 20 a. b, vgl. 22 b α. — בנה, ישב, נטה, אכל 21, 22 a. —

66_{1-4}: כָּל־אֵלֶּה 2 a α. a β. — בחר? 3 c, 4 a. —

66_{5-16}: חיל und ילד 7 a, 8 b, 8 c, 8 d. — הוליד 9 a. b. — כבוד 11 b, 12 b. — נחם? 11 a, 13 a, 13 b. —

Von diesen Beispielen mag man das eine oder andere anders erklären. Das ändert nichts an der Tatsache, daß man von einer gewissen Wortarmut bei Trtjes. reden muß. Sie tritt naturgemäß in den einzelnen Stücken in verschiedenem Maße zu Tage, aber vorhanden ist sie überall. Es stehen dem Dichter nicht immer genug passende Worte zur Verfügung; so muß er bereits gebrauchte schon in kurzem Abstand wiederholen.

Besonders auffällig sind folgende Fälle: 1. Im Parallelismus membrorum steht anstatt einer Zerdehnung zweimal dasselbe Wort:

1.	שֹׁמֵר שבת מֵחללו	וְשֹׁמֵר ידו מֵעשות כל־רע	56_{2} b
2.	כֹּל חַיְתוֹ שדי	כָּל־חַיְתוֹ ביער	56_{9}
3.	סלו ..... דֶּרֶךְ	הרימו ..... מִדֶּרֶךְ	57_{14}
4.	לְהַחֲיוֹת רוח	וּלְהַחֲיוֹת לב	57_{15} c
5.	בעונו רגע קָצַפְתִּי	ואכהו הסתר וָקֶצֶף	57_{17}
6.	נְגַשֶּׁשָׁה כעורים	וכאין עינים נְגַשֶּׁשָׁה	59_{10}
7.	..... גְּמוּל ישלם	..... גְּמוּל לאיביו	59_{18}
8.	..... מקום מקדשי	וּמָקוֹם רגלי	60_{13} b
9.	וְעָנָקְתָּ חלב	ומשד ..... תֵּינָקִי	60_{16} a
10.	תַּחַת הנחשת אָבִיא	וְתַחַת הברזל אָבִיא ...	60_{17} a
11.	רוח אדני יְהוָה	.... משח יְהוָה ...	61_{1}
12.	אני מַרְבֶּה צדקה	רַב להושיע	63_{1} c
13.	חסדי יְהוָה	תהלות יְהוָה	63_{7}
14.	למה צעדו ..... קָדְשֶׁךָ	..... מִקְדָּשֶׁךָ	63_{18}

15. . . . . יתברך בֵּאלֹהֵי אֹמֶן . . . . ישבע בֵּאלֹהֵי אֹמֶן 65_{16}
16. . . . . ברא שמים חֲדָשִׁים וארץ חֲדָשָׁה 65_{17}
17. לא יהיה . . . . . עוֹל יָמִים וזקן . . . לא ימלא את־יָמָיו 65_{20}
18. ואת־כָּל־אֵלֶּה . . . . . כָּל־אֵלֶּה . . . . . 66_2

(19). Vgl. auch 66_9!

Sichere Beispiele von Wortarmut sind Nr. 4, 6, 8, 9, 14. Doch auch 1, 2, 3, 5, 7, 11, 12, 13, 17, 18 sind wohl so zu erklären. Bei den anderen mag man im Zweifel sein. Durch Korrektur den Übelstand zu beseitigen, wie das bei 57_{15}, 59_{10}, 60_{16}, 61_1, 63_{18} versucht worden ist[1]), dürfte bei der Häufigkeit der Fälle nicht angebracht sein. Die Erscheinung fügt sich durchaus in den Rahmen des auch sonst Beobachteten, daß nämlich Trtjes. nicht immer im rechten Augenblick das rechte Wort zur Hand hat.

2. Dasselbe läßt sich beobachten, wenn kurz hintereinander zwei Stichen mit einer gleichen Zerdehnung vorkommen. Dann gebraucht Trtjes. nicht selten zwar in jeder Zerdehnung für sich verschiedene Wörter; aber über vier auch untereinander verschiedene Wörter verfügt er nicht, sondern wiederholt eins. So ist es

1. $57_{3|4}$ זֶרַע — יְלָדִים und בָּנִים — זֶרַע
2. 58_2 חפץ — דרש und שאל — חפץ
3. 58_6 מוֹטָה — רצוצים und מוֹטָה — רָשָׁע
4. 59_{12} עֲוֹנוֹת — פִּשְׁעִים und חַטָּאוֹת — פִּשְׁעִים
5. $59_{14|15}$ נְכֹחָה — אֱמֶת und אמת — סָר מֵרַע
6. 59_{17} בִּרְאִשׁוֹ — (als Prädikat!) וַיִּלְבַּשׁ und וילבש — וַיַּעַט
7. 61_4 שְׁמֵמוֹת — חֳרָבוֹת und עָרֵי חֹרֶב — שְׁמֵמוֹת
8. $62_{1|2}$ יְשׁוּעָה — צָדָק und כָּבוֹד — צָדָק
9. $64_{4\,b|8\,a}$ חמם — קצת und קצת — זכר עָוֹן.

In all diesen Fällen liegt offenbar, außer vielleicht in dem letzten, Wortarmut vor. Zu beachten ist, daß diese Fälle zusammen mit den unter 1. aufgeführten sich in allen Stücken des Trtjes. finden, eine Tatsache, die für die Einheit der cc 56—66 stark ins Gewicht fällt.

Noch auf eine Erscheinung sei in diesem Zusammenhang hingewiesen, die ebenfalls in den verschiedensten Stücken vorkommt. Bisweilen schließt sich ein Stichus oder überhaupt ein Satz an den vorhergehenden in der Weise an, daß er ein oder mehrere

1) Vgl. die Kommentare, bes. Budde bei Kautzsch-Bertholet. 4. Aufl.

Worte aus diesem Satz aufnimmt. Man könnte von einer „Kette" reden, z. B. $57_{17\,b|18\,a}$: .... und abtrünnig ging er den eigenen Weg | Seine Wege sah ich .... oder $57_{15\,a|b}$: denn so hat gesprochen der Hohe und Erhabene, deß Name Ewigthron und Heilig: | „Hoch und heilig thron' ich ..... Oder $57_{15\,b|c}$: .... und bei dem Zermalmten und dem gebeugten Geists, | zu erquicken den Geist der Gebeugten und zu erquicken das Herz der Zermalmten. Oder $59_{19|20}$: „Wenn er kommt .... | Und es kommt für Zion .... oder $62_{2|3}$: .... wie einer, der die Kelter tritt? | Die Kelter trat ich .... | und ich trat sie .... oder $65_{9\,a|b}$ .... den Erben meines Berglandes, | und erben sollen es .... oder $65_{18|19}$: .... was ich schaffe, | denn siehe, ich schaffe .... Übrigens ist nicht immer Wortarmut der Grund dieser Erscheinung.

Endlich sei in diesem Abschnitt über Wortarmut nur noch erwähnt, daß die Wortarmut, der Mangel an Ausdrucksfähigkeit bei Trtjes. sich nicht nur in der Wiederholung gleicher Worte zeigt, sondern auch im Gebrauch farbloser, nichtssagender Ausdrücke. Das soll im einzelnen nicht näher ausgeführt werden, weil der Boden hier zu unsicher ist. Einige Beispiele müssen genügen. Da steht gleich im Anfang 56_2 neben dem „daran festhalten" das völlig blasse und matte „das tun". Oder 57_6 הֵם הֵם: offenbar wußte der Dichter kein dem חלקי־נחל besser entsprechendes Wort. Ähnlich wirkt das איך־איש neben dem איך־מפגיע in 59_{16} (übrigens ist es 63_5 anders!). Dasselbe ist der Fall, wenn 60_{19} dem לְנֹגַהּ יָאִיר ein יהיה לאור parallel steht. Matt und farblos ist שׂוּם und תֵּת nebeneinander in 61_3. Besonders kennzeichnend aber ist der Gebrauch von בוא. 56_1 steht es neben „sich offenbaren", 60_1 neben „aufstrahlen", $60_{4\,a}$ neben „sich versammeln", $60_{4\,b}$ neben „getragen werden", 60_5 neben „sich zuwenden", 63_4 neben „im Sinn liegen", 59_{14} negativ neben „straucheln".

Genug, es ist erwiesen, daß man bei Trtjes. von Wortarmut zu reden ein Recht hat. Und diese in allen Stücken sich findende Erscheinung ist eine starke Stütze für die These von der Einheit der cc 56—66.

d) Wortspiele. Neben der Wortarmut ist noch eins für den Stil des Trtjes. bezeichnend. Der Prophet scheint ziemlich oft versteckte Beziehungen in die Wörter hineingelegt zu haben. Es ist kein leichtes und ein nur allzu undankbares Geschäft, diese Beziehungen

wiederzufinden und aufzudecken. Immerhin sollen im folgenden einige Beobachtungen, die in diese Richtung gehen, mitgeteilt werden, auch auf die Gefahr hin, daß manche einer näheren Kritik nicht standhalten. Die Beobachtungen finden sich in fast allen Stücken des Trtjes., sind also wiederum ein Argument für die Einheitlichkeit von c 56—66.

Beiläufig ist schon erwähnt, daß Trtjes. die Verwendung desselben Wortes in verschiedener Bedeutung kurz hintereinander zu lieben scheint: er gibt dem Wort beim zweiten Mal eine geistreiche Wendung. Hier seien die Beispiele gesammelt: 56_1 צדקה 1 b menschliche Gerechtigkeit, 1 c göttliche Gerechtigkeit, Heil. — 58_2 משפט 2 b Gottes Rechtsforderung an sein Volk, 2 c Gottes Gericht für sein Volk. — 59_{18} גמול(ה) 18 a α Tat, 18 a β Vergeltung. — 60_1 אור werde licht; denn es kommt dein Licht! — 63_3 דרך 3 a die Kelter treten, 3 b die Völker zertreten. — 63_7 חסדים 7 a die Gnadentaten, 7 c die Gnade. — Auch $58_{10\,f.}$ השׂביע נפשׁ 10 a wer eine gebeugte Seele sättigt mit Brot, 10 b dessen Seele sättigt Gott wieder mit Heil.

Eigentliche Wortspiele scheinen folgende zu sein: 57_6 חֶלֶק glatt und חֵלֶק Los. 58_3 צוֹם Fasten und מצא finden? — 58_3 מְצָא Streit und צוֹם fasten. — 58_8 אוֹר Licht und אֲרֻכָה Heilung? — 59_1 מִהוֹשִׁיעַ und מִשְׁמוֹעַ? — 59_{11} המה brummen und הגה gurren. — $59_{15\,b}$ וַיַּרְא und וַיֵּרַע. — 60_8 עָב und עוף. — $60_{10\,a}$ בָּנוֹ und בָּנָי? — 60_{14} שְׁחוֹחַ und השתחוה? — 61_1 בשׂר und שׁבר? — $61_{3\,a}$ פְּאֵר und אֵפֶר. — 61_{10} כַּלָּה und כֵּלָיָה? — $65_{11\,f.}$ מְנִי und מנה. — $65_{11\,f.}$ ערך und כרע. — 65_{25} רעה und רעע? —

Ferner steckt vielleicht eine Anspielung in חֹזִים $56_{10\,c}$ auf חֹזִים. In den Titeln צְפִים 56_{10} und רֹעִים 56_{11} ist auf die Grundbedeutung angespielt: Die „Späher“ sind blind und die „Hirten“ sind gierige Hunde, der Bock ist Gärtner. Ebenso ist auf die Grundbedeutung angespielt $57_{16\,b}$ bei רוּחַ Geist — Hauch, 60_7 mein „Schmuckhaus“ will ich auch wirklich schmücken, wie sein Name sagt, 60_{17} פְּקֻדָּה Aufsicht — Heimsucher und נֹגְשִׂים Oberherrn — Treiber. In $62_{4\,f.}$ ist בעל absichtlich doppelsinnig: heiraten und bevölkern, „be-mannen“; $57_{10\,a}$ klingt in דרך obszöner Sinn mit hinein (vgl. Littmann a. a. O. S. 16 Anm. 1). Auch $63_{1\,a}$ spielen die Namen vielleicht absichtlich auf אָדֹם rot und בָּצְרָה Winzer an.

e) Den Abschluß bilde eine kleine Nachlese immerhin nicht unbedeutender Beobachtungen, die ebenfalls für die These von der Einheit des Trtjes. ins Gewicht fallen. Es muß auffallen, daß im ganzen Tritojesaja der sogenannte antithetische Parallelismus membrorum[1]) nur sehr selten angewandt ist im Unterschied vom synonymen und synthetischen Parallelismus. Der antithetische Par. mbr. fehlt fast völlig, zumal man die 5 Fälle in c 65 auf zwei reduzieren muß, weil in v 13 f. im Grunde eine einzige, nur vierfache Zerdehnung vorliegt. Die übrigen Stellen sind 65_{15} (unmittelbar hinter v 13 f.!), ferner $60_{10\,b}$, $61_{8\,a}$ und $66_{14\,b}$. Auch inhaltlich sind 65_{13-15}, $66_{14\,b}$ und $61_{8\,a}$ miteinander verwandt: Jahwe tritt für die Seinen ein und bestraft die Gegner.

Eine weitere auffällige Tatsache ist die, daß Trtjes. im Unterschied etwa von Dtjes. sehr spärlich Frage- und Aufforderungssätze verwendet. In $56_{1\,f.}$, $57_{14\,ff.}$, 59, 61, 62, 65 fehlen Fragesätze ganz; c 60 enthält eine einzige Frage in v 8. In der Auseinandersetzung mit dem Volke ist die Frage gebraucht in $57_{3\,ff.}$: v 4 und v 11, in 66_{1-4}: v 1 und in c 58: v 5—7, wie umgekehrt auch das Volk fragt 58_3. Meisterhaft angewandt ist die Frage in $63_{1\,f.}$. In $63_{7\,ff.}$ entsprechen die Fragen dem Stil des Klageliedes: v 11, 15, 17, 18 und 64_{11}. In $66_{5\,ff.}$ stehen die einzigen Doppelfragen bei Trtjes.: v 8 und 9, dazu 8 a zwei Fragen mit מִי Das ist alles. An Imperativen weisen c 59, 61, 63_{1-6} und 66_{1-4} keinen auf; c 65 hat in v 5 zwei, aber nur in der Anführung einer Rede der Götzendiener. In 56_1, 56_9, 57_3, 57_{14}, 58_1, 60_1, 66_5 stehen Imperative im einleitenden Satz; im weiteren Verlauf des Stückes kommen nur noch 60_4 und 66_{10} Imperative vor (56_{12} im Zitat; vgl. aber auch 57_{19}!). In $63_{7\,ff.}$ entspricht das relativ häufige Auftreten von Imperativen (v 15, 17, 19, $64_{4.8}$) wieder dem Stil des Klageliedes. Nur c 62 macht eine Ausnahme, wenigstens in seiner dritten Strophe (v 6, 7) und besonders im Schlußabschnitt v 10 f.

1) Synonymer P. m.: Die beiden Teile des P. m. sind ihrem Sinn nach identisch, z. B. 56_1. — Antithetischer P. m.: Die Teile stehen im Verhältnis der Antithese, und zwar ist der Sinn des einen Teils das kontradiktorische Gegenteil des anderen. Es liegt im Wesen des Kontradiktorischen, daß der ganze Sinn d. h. alle seine wesentlichen Glieder einander entgegengesetzt sind, z. B. $60_{10\,b}$, nicht aber $58_{8\,b}$, wo die synonymen Subjekte dem Ganzen den Charakter des synthetischen P. m. geben. Die Konjunktion ist immer „aber". — Synthetischer P. m.: Die beiden Teile sind species derselben Gattung (konträrer Gegensatz), z. B. $60_{17\,a}$. —

Die Zerdehnungen eines Begriffes im Parallelismus membrorum sind fast alle zweigliedrig. Wirkliche drei- oder mehrgliedrige Zerdehnungen finden sich äußerst selten, auch das ein Zeichen der Zusammengehörigkeit von c 56—66. Zerdehnungen, die aus vier oder noch mehr Gliedern bestehen, gibt es bei Trtjes. nicht. Und dreigliedrig ist im Grunde nur eine: 61_3 Schmuck statt Schmutz, Freudenöl statt Trauerhülle, Lobpreis statt verzagten Geists. Andere sind nur scheinbar mehrgliedrig. Am ehesten könnte man noch von einer mehrgliedrigen Zerdehnung reden in 65_{13}, wenn man darüber hinwegsieht, daß jeder Stichus in sich antithetisch zerdehnt ist. Dann könnte man von einer Dreierreihe sprechen, an die eine vierte, ganz aus der Ordnung fallende ähnliche Zerdehnung angeschlossen ist. Aber es handelt sich hier nur um eine Häufung von gleichen Zerdehnungen, also 3×2. Auch $57_{4\,a.\,b}$ und 64_9 sind keine echten dreigliedrigen Zerdehnungen; vielmehr ist hier beidemal ein einfacher Halbstichus mit einem zerdehnten Ganzstichus verbunden, also $1 + (1 \times 2)$. Ebensowenig kann von echten viergliedrigen Zerdehnungen die Rede sein in 61_4 (obwohl man es hier noch am ehesten zugeben könnte) und in $58_{6.7}$, $59_{3.12.13.17}$, vielmehr immer deutlich 2×2.

Beachtenswert ist, daß mehrgliedrige Reihen[1]) ganz oder doch fast ganz fehlen. Die einzige echte ist Zitat aus Dtjes.: 60_{13} Zypresse, Fichte und Ulme. Wenn man von Par. mbr. nicht reden will, mag man auch folgende hinzurechnen: 56_{10} הזים עני ונכה׳ 66_2, ferner עזובה ושנואה ואין עבר und 60_{15} שכבים אהבי ל״, auch 58_9 רוח וחרד אל־דברי מוטה שלח־אצבע ודבר־און. — Die Doppelung endlich ist bei Trtjes. höchst selten anzutreffen: 57_{14} סלו סלו, genau so 62_{10}; ferner 57_{19} שלום שלום und wiederum 62_{10} עברו עברו; endlich 65_1 הנני הנני. Daß die Doppelung nur in Ausrufen vorkommt, ist bezeichnend.

Damit schließen wir die Mitteilungen aus der stilistischen Untersuchung des Trtjes. Was ist das Ergebnis für die Frage nach der Einheit der cc 56—66? Stammen die Kapitel von einem oder von mehreren Verfassern? Zunächst steht fest, daß sich keine

1) Bei einer „Reihe“ wird das, was gesagt werden soll, nicht kurz und knapp durch ein Wort, sondern umschweifig durch mehrere, gewöhnlich miteinander durch ׀ verbundene Wörter zum Ausdruck gebracht, z. B. Streit und Hader 58_4.

auffallenden, tiefgreifenden stilistischen Unterschiede finden, die zur Annahme mehrerer Verfasser zwingen oder sie auch nur wahrscheinlich machen. Weder zeigen die einzelnen Stücke untereinander oder auch Gruppen von ihnen so starke Unterschiede, noch fällt das eine oder andere Stück dem Gesamtstil nach aus dem Rahmen des Ganzen heraus. Am ehesten könnte das letztere noch von 63_7—64_{11} gelten. Aber genauere Untersuchung erweist das als Schein. Littmanns[1]) Aufzählung von 38 sonst bei Trtjes. nicht vorkommenden Wörtern, auf die sich auch Abramowski[2]) beruft, ist belanglos, wie Littmann selbst z. T. zugibt. Die Sache liegt hier nicht anders als in anderen Stücken des Trtjes. Den Ausschlag gibt für Littmann ja auch die Datierung des Stückes vor 520, die ihn zwingt, es aus dem Zusammenhang mit den übrigen Kapiteln zu lösen, die er in der Zeit zwischen 457 und 445 entstanden denkt. Es bleibt dabei: einen triftigen Grund zur Annahme verschiedener Verfasser bietet die stilistische Untersuchung von c 56—66 nicht.

Aber wir können noch einen Schritt weiter gehen. Denn dem aufmerksamen Blick erschließen sich bei allen Unterschieden der Ausdrucksweise, die selbstverständlich da sind — denn ein Mensch redet nicht zu allen Zeiten und in allen Lagen genau gleich — eine Menge von Gemeinsamkeiten und Verbindungen zwischen den verschiedenen Stücken. Schon die literarische Analyse wies auf einige hin[3]). Die stilistische Einzeluntersuchung brachte sie in ihrer Menge und Stärke ans Licht[4]). Und die Durchführung einiger allgemeiner stilistischen Gesichtpunkte zeigte wiederum neue Verbindungen auf.

Die Frage ist nun, wie die Menge der tatsächlich vorhandenen Verbindungen zu *deuten* ist. Die Deutung auf eine Schule ist höchst schwierig, wenn nicht ganz unmöglich. Die Menge der Übereinstimmungen und vor allem ihre Eigenart verbieten die Annahme einer Schule. Darf man sich bei einer Schule die Gemeinsamkeit des Sprachgebrauchs usw. so weitgehend vorstellen, wie das innerhalb c 56—66 der Fall ist? Die Annahme einer Schule ist ja ursprünglich auch nur ein Notbehelf. Ihre Vertreter

1) A. a. O. S. 39.
2) A. a. O. S. 109, Anm. 2.
3) Vgl. S. 39 ff.
4) Vgl. S. 57 ff.

glaubten auf Grund der inhaltlichen Untersuchung von c 56—66 verschiedene Verfasser ansetzen zu müssen [1]). Davon abgesehen aber, daß inhaltliche Gründe dazu zwingen könnten, erlaubt der Stil es nicht, ernsthaft an mehrere Verfasser zu denken. Vielmehr ist die dem stilistischen Tatbestande am besten entsprechende Erklärung die, daß wir in c 56—66 einunddenselben Verfasser vor uns haben.

1) Vgl. Cheyne, Cramer, Kittel, Kosters.

Drittes Kapitel: Untersuchung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes.

Die stilistische Untersuchung hat das gute Recht ergeben, c 56—66 von einem Verfasser herzuleiten. Dieses Recht ist jedoch sofort wieder in Frage gestellt, wenn sich inhaltliche Argumente finden sollten, die die Ableitung von demselben Verfasser unmöglich machen. Und wie die Geschichte der Tritojesajafrage zeigt, sind solche Einwände wirklich erhoben. Es bleibt daher nichts anderes übrig, als nach der Frage, wie Trtjes. das, was er zu sagen hat, zum Ausdruck bringt, auch die andere aufzuwerfen, was er denn nun sagt, und dabei darauf zu achten, ob jene Einwände zu Recht bestehen oder ob sich nicht vielleicht auch inhaltlich die einzelnen Stücke zu einem einheitlichen Gesamtbild zusammenfügen.

Nach dem Stil wäre also der Inhalt von c 56—66 zu untersuchen. Dabei müssen wir im Rahmen der vorliegenden Veröffentlichung, wie schon erwähnt, wiederum aus Raummangel auf die Darstellung der inneren Seite, der Theologie und Frömmigkeit, verzichten und uns auf die Betrachtung der äußeren Seite, der Zeitverhältnisse, beschränken. Nur das eine sei hier festgestellt, daß bei aller Mannigfaltigkeit der religiösen Gedanken und Vorstellungen sich doch nirgends innerhalb c 56—66 ein Anzeichen bemerkbar macht, das dazu zwingt oder auch nur dazu rät, diese Gedanken über Gott und Mensch, über Sünde und Heil und die innere Haltung, die sich in diesen Gedanken verbirgt, nicht das Eigentum eines einzigen Menschen sein zu lassen. Die Schwierigkeiten sind nur scheinbar und lösen sich bei tieferem Eindringen in die Sache auf. Ja, man hat ganz positiv den Eindruck, daß auch unter dem Gesichtspunkt „Theologie und Frömmigkeit" betrachtet der Schluß des Jesajabuches als aus dem Geiste eines Mannes erwachsen angesehen werden muß [1]).

1) Die Veröffentlichung dieses Materials unter dem Titel „Der Prophet Tritojesaja" muß einem späteren Zeitpunkt vorbehalten bleiben.

Die Hauptschwierigkeiten erwachsen der These von der Einheit des Tritojesaja allerdings aus der Betrachtung des äußeren Inhalts, der Zeitverhältnisse, des historischen Hintergrundes. Wenigstens sind von dieser Seite her die meisten Einwände erhoben. Und in der Tat, sollte es so sein, daß z. B. 63_7—64_{11} aus der Zeit vor 520 oder aus der Regierungszeit des Artaxerxes Ochus (359—338) erklärt werden müßte, während 66_{1-4} sich gegen den Bau des zweiten Tempels richtete, während 56_9—57_{13} nur vorexilisch sein und c 60—62 nur in der Zeit kurz vor Nehemia entstanden sein könnte, dann wäre es allerdings unmöglich, an einem Verfasser festzuhalten. Dann wäre das bisherige Ergebnis ein zwar schwer begreiflicher, aber doch tatsächlich vorhandener Trugschluß. Immerhin kann soviel schon von vornherein gesagt werden, daß bei unserer mangelhaften Kenntnis der nachexilischen Periode und bei der relativ geringen Konkretheit der Reden des Trtjes. keine der die Einheit von c 56—66 unmöglich machenden Datierungen als unbedingt sicher gelten kann, sondern daß an sich verschiedene Möglichkeiten vorhanden sind, wenn auch nur eine die richtige ist.

Es ist also nötig, den zeitgeschichtlichen Hintergrund der einzelnen Stücke, soweit er zu erkennen ist, zu vergleichen. Zwei Fragen sind da zu beantworten; erstens: können die Stücke ihrem äußeren Inhalt nach aus derselben Zeit, oder genauer, aus der Schaffenszeit eines Mannes stammen? Und zweitens: welche Zeit ist das? Beide Fragen hängen eng miteinander zusammen; sie werden im folgenden auch gemeinsam beantwortet. Statt aller Präludien sei gleich die These an den Anfang gestellt: die 13 Stücke von c 56—66 stammen alle aus der Schaffenszeit eines Mannes; terminus a quo ist das Jahr 538, terminus ad quem etwa 500; Trtjes. wirkt also ± 520. Die Begründung der These im Zusammenhang findet sich auf S. 110 ff.

Die These wird zunächst in den einzelnen Stücken durchgeführt. Dabei handelt es sich gewöhnlich einmal um die Auseinandersetzung mit anderen Datierungen und sodann um den „Beweis" der eigenen Zeitansetzung. Zum Abschluß sollen die Stücke dann in ein einheitliches Bild zusammengefaßt und in den historischen Zeitlauf eingeordnet werden. Dabei soll der Versuch gemacht werden, die Reihenfolge der Entstehung der Stücke zu bestimmen.

$56_{1f.}$

Der Charakter des kurzen Stückes macht es unmöglich, seine Entstehungszeit aus ihm selbst näher zu bestimmen. Wegen des Glaubens an die Nähe des Heils ist es exilisch oder nachexilisch. Aber innerhalb dieses Zeitraums ist es an jedem Punkte denkbar. Eine Datierung ist nur durch den Zusammenhang mit anderen Stücken möglich.

56_9—57_{13}.

Die Situation ist folgende. An der Spitze des Volkes stehen Leiter, die nur für ihren eigenen Vorteil sorgen und sich um die Lage der ihrer Leitung Anbefohlenen nicht kümmern. Sie sind blind und sehen die Schäden im Volksleben nicht. Sie sind wie Hunde, die nicht aufpassen und nicht bellen, wenn Gefahr droht, die aber, wenn es ans Fressen geht, die gierigsten sind (56_{10-12}). Ein besonderer Schade, für den die Regierenden scheinbar kein Auge haben, ist der religiöse Synkretismus, dem weite Kreise des Volkes huldigen. Unter jedem grünen Baum treibt man Götzendienst, man schlachtet die Kinder in den Klüften des Gebirges (57_5). In den Bachtälern pflegt man allerlei Steinkult (57_6). Man steigt auf die Höhen, dort zu opfern (57_7). In den Häusern hat man den Phalluskult (57_8). Und damit nicht genug: sogar ferne Gottheiten beschickt man, zu denen vielleicht auch der in v 9a erwähnte Melech gehört. Und wo die überirdischen Gottheiten versagen, fragt man die Geister der Unterwelt (57_9). Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Aufzählung des Propheten übertrieben ist. Aber soviel ist sicher, daß Götzendienst und Afterkult stark in Blüte stehen. Dabei scheint man Jahwe nicht den Abschied gegeben zu haben. Wenigstens behaupten nach unserer Auslegung von v 11[1]) die Götzendiener, neben allem oder vielleicht richtiger

1) Paraphrase von v 11—13: Wen fürchtest du bei diesem Treiben (11 a α)? Du behauptest natürlich: „mich". Aber das ist gelogen (11 a β). Mich fürchtest du nicht (11 b). Nein, ich will dir sogar sagen, weshalb du mich nicht verehrtest: weil ich dir immer noch nicht das ersehnte Heil brachte (11 c α). Da wandtest du dich anderen zu, die es bringen sollten, und ließest mich liegen (11 c β). Du willst das nur nicht zugeben und behauptest, in all dem Götzendienst recht gehandelt zu haben. Nun ich, der ich doch wahrlich Sachverständiger bin, will zeigen, was es mit deiner Gerechtigkeit auf sich hat (12 a). Mich hast du nicht gesucht, sondern in Wahrheit Götzen. Die sollen dir nun helfen, wenn ich dich heimsuche (12 b, 13 a). Sie werden es nicht fertig bringen (13 b).

in allem doch Jahwe zu suchen und zu fürchten, was ihnen der Prophet allerdings leidenschaftlich bestreitet. Dieser Synkretismus hat, wenn der Prophet nicht wiederum zu weit geht, den größten Teil des Volkes ergriffen, so daß Trtjes. den Vorwurf des Abfalls kurzerhand gegen das Volk erheben und es in der Hure personifizieren kann. Aber es gibt auch Kreise, die von der allgemeinen Krankheit nicht angesteckt sind, die Jahwe die Treue halten und Recht und Gerechtigkeit üben. Die haben freilich einen schweren Stand, vor allem, weil die leitenden Männer ihnen nicht helfen. Die Bosheit, die sich ihnen entgegenstemmt, läßt ihre Zahl immer kleiner werden ($57_{1f.}$).

Welche Zeit spiegeln diese Verhältnisse wieder? Budde, der 56_9—57_{13} in drei selbständige Stücke zerlegt, behauptet[1]), 57_{7-13} sei „im Grunde nach 586 nicht mehr denkbar, da in v 12 f. die Strafe erst in Aussicht genommen" werde. Als ob Götzendienern nicht auch nach 586 noch Strafe angedroht werden könnte! Bei 57_{1-6} liegt es nach Budde[2]) nahe, „entweder an die Zeit Manasses in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts zu denken, oder an die religiöse Zuchtlosigkeit unter den Israeliten, die sich nach der Zerstörung Jerusalems i. J. 586, also während der Verbannung im engsten Sinne, im heiligen Lande wieder zusammenfanden. Will man nach der Verbannung den Boden dafür finden, so wird man gut tun, bis in das vierte oder dritte Jahrhundert hinabzusteigen, in deren Dunkel sich manches Ungeahnte verbergen mag". So Budde. Weshalb nur diese drei Möglichkeiten der Datierung bestehen sollen, ist nicht im geringsten einzusehen. Ist der Gegensatz zwischen wenigen Gerechten und einer „ungerechten" Masse — übrigens ist an „bewußt Böse" kaum zu denken, „Bosheit" ist nur der bittere Ausdruck des Propheten — nicht auch im ersten nachexilischen Jahrhundert denkbar? Daß sich bei den sicheren Zeugen der nachexilischen Zeit, Haggai, Sacharja, Maleachi, Esra, Nehemia nichts Ähnliches berichtet findet, ist kein schwerwiegender Einwand. Haggai und Sacharja wirken in den Jahren 519/17, Maleachi nach der gewöhnlichen Annahme etwa zwischen 460 und 450, Nehemia und Esra von 445 ab. Daß in der Zwischenzeit, vor allem zwischen Haggai, Sacharja und Maleachi, sich nicht einmal eine Lage ergeben konnte wie die, in die $57_{1\,ff.}$ (und ähnlich

1) Kautzsch-Bertholet⁴ II S. 697.
2) A. a. O. S. 696.

$65_{1\,ff.}$) hineingeredet ist, wer will das bestreiten? Nur 56_{9-12} setzt Budde in Übereinstimmung mit der gewöhnlichen Annahme in die Zeit um 450. Aus dieser Zeit kurz vor Esra und Nehemia wird das ganze Stück 56_9—57_{13} datiert von Duhm, Cheyne, Littmann, Marti, Cramer, Marty[1]) u. a. Kosters, Kittel, Greßmann sind vorsichtig und reden nur von nachexilischer Entstehung; Abramowski läßt die Zeit vom Exil bis nach Nehemia offen. Und das ist in der Tat, betrachtet man 56_9—57_{13} für sich, das Gebotene. Über das Exil hinaus rückwärts zu gehen, ist nicht rätlich, weil wahrscheinlich $56_{11\,c}$ eine deuterojesajanische Wendung gebraucht und $57_{3\,ff.}$ vielleicht irgendwie von Ezechiel beeinflußt ist.

Aber nach dem Exil ist die Zeit vor 500 ebenso gut möglich wie die um 450. Daß die Klage über die gierigen Hunde (56_{11}) an das erinnert, was Nehemia über die Vornehmen erzählt (Neh. $5_{7\,ff.}$), daß der Melech von 57_9 vielleicht die Gottheit der Ammoniter (1. Reg. 11_7) ist, und dazu paßt, daß nach Neh. 2_{10}, 4_1, $6_{1\,ff.}$ die Samarier mit dem „ammonitischen Knecht" Tobia aufs engste befreundet sind, u. ä. beweist nichts für die Entstehung in Nehemias Zeit. Überhaupt ist die Hypothese Duhms[2]) gänzlich unbegründet, daß in $57_{3\,ff.}$ die Samaritaner gemeint seien, mit denen sich Nehemia hernach auseinandersetzen muß. Cheyne[3]) stellt die Alternative, „daß die Drohrede 57_{3-13} sich entweder an die gleichgültig gesinnte jüdische Gemeinde der Zeit vor 432 oder an die Samariter richte" und entscheidet sich für das letztere: 1. Die Eingangsworte begünstigten diese Annahme, die angeredete Gemeinde (von v 6 ab fem.!) scheine verschieden zu sein von der Gemeinde, deren Leiter in 56_{10-12} gescholten werden; 2. die Worte „eine Ehebrecherin und Hure" gewännen so an Kraft (physische und religiöse Mischung!); 3. es sei kaum glaublich, daß, wenn man Haggai und Sacharja 1—8 vor Augen habe, so starke Ausdrücke von der nachexilischen jüdischen Gemeinde gebraucht sein könnten. Und Cramer[4]) findet, daß die Schilderung 2. Kg. $17_{29\,ff.}$ auffallend übereinstimme mit dem in Jes. 57_{3-13} von den Götzendienern Gesagten. Abgesehen von der Frage, ob der junge Redaktor, der 2. Kg. $17_{29-34\,a}$

1) Die Hypothese Kennett's (The composition of the book of Isaiah, London 1909), 56_9—57_{13} stamme aus dem 2. Jahrh., widerlegt J. Marty a. a. O. S. 32.

2) Duhm, Das Buch Jesaja 1922[4] zu Jes. $57_{3\,u.\,4}$ (S. 426).

3) A. a. O. S. 321.

4) A. a. O. S 67.

schrieb, wirklich unterrichtet war, abgesehen auch davon, daß er Zustände schildern will, die 250 Jahre hinter der von Cramer für Trtjes. angenommenen Zeit zurückliegen, — worin liegen die Gemeinsamkeiten? 2. Kg. 17 wird von Höhentempeln, allerlei ausländischen Göttern, Kinderopfern und zugleich Jahwedienst erzählt. Das Eigentümliche von 2. Kg. $17_{29\,ff.}$, die mit Namen genannten Götter, finden sich in Jes. $57_{3\,ff.}$ nicht, und umgekehrt ist von den in $57_{3\,ff.}$ aufgezählten Afterkulten außer dem Höhendienst in 2. Kg. 17 nichts zu lesen; was wirklich gemeinsam ist, ist viel zu allgemein. Von „auffallender Übereinstimmung" kann also keine Rede sein. Eher lassen sich Cheynes (Duhms) Gründe hören. Freilich scheidet der zweite oben angeführte von vornherein aus. Selbst wenn man, wie Duhm, an der Lesung „Brut des Ehebrechers und der Hure" (57_3) festhält, ist es nur eine von vielen Möglichkeiten, in ihr die samaritanische Mischbevölkerung mit ihrer Mischreligion zu sehen. Hurenbrut sind alle Götzendiener in den Augen der Propheten. Jedoch mit וְאַתֶּם (57_3) soll der Prophet von der (jüdischen) Gemeinde, von deren Leitern in 56_{9-12} die Rede ist, auf eine andere, eben die samaritische Gemeinde übergehen. Das ist kaum der Fall. Die Klage über die Blindheit der „Späher" (56_{10}) scheint u. a. auch die Tatsache im Auge zu haben, daß die „Späher" den Synkretismus, die größte Gefahr für das Volk, nicht sehen oder nicht sehen wollen, daß sie sich mindestens nicht um Abhilfe bemühen und die „Gerechten" nicht unterstützen. Und selbst wenn 56_{10} nur soziale Mißstände betrifft, ist es deshalb doch nicht nötig, in $57_{3\,ff.}$ eine andere Gemeinde angeredet werden zu lassen. Es ist nichts dagegen einzuwenden, daß der Prophet in 56_{9-12} das Volk in Schutz nimmt gegen seine unfähigen und unwürdigen Leiter, unter denen besonders die Frommen zu leiden haben ($57_{1\,f.}$), daß er andererseits aber auch im Volke einen Hauptschaden bekämpft, der bereits sehr weit um sich gegriffen hat ($57_{3\,ff.}$). Aber vor allem könnte — trotz Littmann[1]) — der Prophet, wenn er die selbständige samaritanische Gemeinde meinte, schwerlich mit einem bloßen ואתם von den jüdischen Volksleitern auf sie übergehen. Und wenn die Samaritaner noch als Schismatiker zur Gemeinde gehörten, würde er sie dann in der 2. sg. fem. anreden? Die 2. sg. meint nicht einen Teil, sondern das ganze Volk (a potiori).

1) Vgl. a. a. O. S. 19.

Freilich ist ein durchschlagender Grund gegen die Samaritanerhypothese aus 56_9—57_{13} nicht anzuführen[1]). Es ist aber auch gar nicht nötig: es fehlen ebenso die durchschlagenden Gründe für diese Hypothese. Und solange die Sache so liegt, ist es die einfachste Lösung, 57_3 ff. den Propheten gegen sein eigenes Volk reden zu lassen. Daß es kaum glaublich ist, daß ein Prophet so starke Ausdrücke von der nachexilischen jüdischen Gemeinde gebraucht haben sollte, ist nicht mehr als ein Geschmacksurteil.

Dies Urteil scheint zudem auf einer im Text nicht begründeten Voraussetzung zu beruhen. Und damit kommen wir zur Darlegung unserer eigenen Vermutung. Unter den in 57_{3-13} Angeredeten ist freilich nicht die jüdische Gemeinde zu verstehen, soweit sie aus Männern wie Haggai und Sacharja oder Serubabel und Josua bestand. Es ist das gewöhnliche Volk von Jerusalem und Umgegend, das zum größten Teil aus den Nachkommen der im Jahre 586 Zurückgebliebenen besteht, zu einem Teil aber auch aus den seit 538 Zurückgekehrten. Es ist wohl ein Irrtum, sich die Zurückgekehrten als eine feste, kompakte Masse vorzustellen, die sich gegen die Alteingesessenen scharf abgrenzte. Die Bildung einer „jüdischen" Gemeinde ist erst 100 Jahre später durch Esra und Nehemia erfolgt, und zwar als Gegenwirkung gegen einen Zustand, der allmählich unhaltbar geworden war. Dieser Zustand war allerdings im Anfang der gegebene, daß nämlich die heimkehrende Gola die Verbindung mit den nicht in die Verbannung geführten Stammesgenossen suchte. Weshalb sollte sie das nicht getan und sich von Anfang an gegen sie abgeschlossen haben? Die Gola war ja schon rein zahlenmäßig unterlegen. Nach Jer. 52_{28-30} ist im Jahre 586 nur ein Achtel[2]) der Bevölkerung exiliert worden. Und daß dies Achtel im Jahre 538 nicht in seiner Gesamtheit wieder zurückgekehrt ist, ist sicher[3]). In größeren und kleineren Scharen zogen sie heran in der Zeit von 538 bis nach 519, die größte wohl im Jahre 538. Sie waren also nicht so stark[4]), sich

1) Vgl. aber bei c 65 S. 99 ff.

2) Vgl. zu dieser Rechnung Guthe, Geschichte des Volkes Israel, 3. Aufl., 1914 S. 266 f.

3) Entgegen der Meinung des Chronisten Esr. 1_{1-6}.

4) Das Verzeichnis Esra 2 = Neh. 7, das von 42360 Männern, also etwa 125—130000 Seelen redet, ist keine Liste der unter Kyros Heimgekehrten. Guthe (Gesch. d. V. I. 3. Aufl. 1914 S. 295 f.) vermutet in ihm eine Liste der Geschlechter und Ortsverbände, die sich unter Nehemia und Esra der neugebildeten

selbständig zu erhalten; und wenn sie es im Anfang vielleicht versuchten, so gelang es ihnen doch nicht auf die Dauer. Sie schlossen freiwillig und unfreiwillig allerlei Kompromisse mit der eingesessenen Bevölkerung, die ja — das ist nicht zu vergessen — Herr des Landes war. Von großem Einfluß auf die ganze Entwicklung der Lage war die Enttäuschung der deuterojesajanischen Hoffnungen. Ein scharfes Schlaglicht wirft auf diese Lage die Stelle Hag 1_2: fast 20 Jahre nach der Rückkehr der ersten Exulanten denkt noch niemand daran, den Tempel Jahwes zu bauen; man entschuldigt sich mit der die Enttäuschung deutlich malenden Rede, die Zeit dazu sei noch nicht gekommen. Eine zweite starke Erschütterung der Stellung der Gola war es, daß nach der Vollendung des Tempels (515) Jahwe immer noch nicht das Heil brachte. Die Zurückgekehrten mußten einen Schritt nach dem andern nachgeben und sehen, wie sie nur schon rein äußerlich auskamen. Was die erste Begeisterung erträumt und zum Teil auch geschaffen hatte, hielt nicht Stand und verschwand im Laufe der Zeit immer mehr; erst die Zähigkeit und Organisationskraft eines Nehemia und Esra erreichte Bleibendes.

Das Stück Jes. 56_9—57_{13} bringt Farbe in dies in seinen Umrissen gezeichnete Bild. Als im Jahre 515 der Tempelbau vollendet wurde, war die Hoffnung aufs höchste gestiegen. Daß das Heil nicht schon 538 eingetreten war, lag nur daran, daß der Tempel noch nicht stand. Jetzt wurde das Haus Jahwes fertig; jetzt mußte Jahwe erscheinen. Und er kam nicht. So hoch die Hoffnung gestiegen war, so tief war jetzt der Fall. Unverrückbares Festhalten bei den einen, aber Zweifel, Verzweiflung, spöttische und wütende Abkehr bei den anderen. Und diese zweite Gruppe war wohl die größere. Ihr bot sich der nie erstorbene Götzendienst und Afterkult an. Daß er in breiten Schichten der zurückgebliebenen Bevölkerung eine Heimat hatte, darüber kann kaum ein Zweifel bestehen[1]). Josias Reform hatte so weit und so radikal nicht gewirkt. Ez. 33_{25} bestätigt ausdrücklich, daß es auch nach 586 noch Götzendienst in Juda gab. Sollte das, als die geistig führende Schicht im Exil war, im Laufe der Zeit anders geworden sein? Es wurde immer schlimmer, so gut es natürlich auch während des

jüd. Gemeinde anschlossen. Hölscher (bei Kautzsch-Bertholet 4. Aufl. II S. 563 f.) hält die Liste für noch jünger.

1) Vgl. E. Klamroth, Die jüdischen Exulanten in Babylonien S. 76 ff.

Exils in Juda Jahwetreue gab. Das Synkretistische wurde durch die Ankunft der Gola zunächst etwas zurückgedrängt: Jahwe war doch ein stärkerer Gott als alle anderen. Aber nach den Fehlschlägen der Folgezeit und vor allem nach der großen Enttäuschung von 515 erhob der Götzendienst und Afterkult nun wieder das Haupt, und die Enttäuschten unter den Zurückgekehrten fielen ihm zu. Sie wollten vielleicht Jahwe nicht völlig verlassen (Synkretismus!), aber sie wollten Mittel haben, auf ihn einzuwirken, und sie wollten noch andere Garanten des Heils. Der Prophet wirft ihnen allerdings vor, weil Jahwe untätig und still blieb, fürchteten sie ihn überhaupt nicht; sie lögen, wenn sie etwas anderes behaupteten (57_{11}). Übrigens mochten auch unter den im Laufe der Zeit Zurückgekehrten Leute mit götzendienerischen, synkretistischen Tendenzen sein. Es zwingt ja nichts zu der Annahme, daß die Heimkehrenden alle völlig jahwetreu im Sinne der Propheten und Priester waren. Die Erfahrungen des Exils übten kaum auf alle dieselbe reinigende, zur Buße führende Wirkung aus. Das, was die nach Ägypten Geflüchteten dem Jeremia antworteten (Jer. $44_{15\,ff.}$), mag auch aus dem Herzen manches nach Babylon Geführten gesprochen sein. Die quälende Frage, ob Jahwe nicht doch schwächer sei als andere Götter, mag von manchen mit einem Ja beantwortet sein und sie zum Götzendienst geführt haben. Wiederum bezeugt Ez. $14_{3\,ff.}$, $20_{30\,f.}$ ausdrücklich, daß auch unter den Verbannten Götzendienst[1]) bestand. Nichts hindert die Annahme, daß Nachkommen solcher synkretistisch infizierten Verbannten 538 und in den folgenden Jahren mit nach Jerusalem kamen und daß sie die ersten waren, die nach dem Mißerfolg von 515[2]) den Afterkulten verfielen.

Unsere Vermutung über $57_{3\,ff.}$ ist also die, daß unter dem Volk, das der Prophet anredet, nicht die Samaritaner, sondern die jüdische Bevölkerung von Jerusalem und seiner nächsten judäischen Umgebung zu verstehen ist, ein Volk, das zum größten Teil aus den Alteingesessenen, zum Teil aus heimgekehrten Exulanten besteht, ein Volk das nach der Enttäuschung von 515 dem bis dahin heimlich fortvegetierenden — übrigens in der weiteren Umgebung

1) Die Götzendiener fragen Jahwe durch seinen Propheten; also Synkretismus.

2) Einzelne natürlich auch schon früher. Es ist selbstverständlich, daß die Entwicklung sich nicht so schematisch vollzieht.

von Jerusalem immer blühenden —, jetzt aber wieder offen ans Licht tretenden Synkretismus huldigt. In welchem Grade es das tut und wie groß die Zahl der Synkretisten, insbesondere der Zurückgekehrten ist, die sich an dem Synkretismus beteiligen, sieht der Prophet vielleicht nicht richtig. Er wendet sich, nachdem er zuerst die „Söhne der Hure" im Plural angeredet hat, von v 6 ab an ein Femininum Singularis, meint also in dem Bilde der Hure vielleicht wirklich das ganze Volk, die ganze Gemeinde. Es sind jedoch auch Gerechte da ($57_{1\,f.}$). Aber sie sind in der Minderzahl und ihr Kreis wird immer kleiner. Wenn die Form des Leichenliedes nicht bloß literarische Form ist, darf man aus $57_{1\,f.}$ schließen, daß die Auseinandersetzung zwischen den Gerechten und den Abgefallenen mitunter scharfe Formen annahm.

Schon aus der Zeit zwischen 515 und 500 erklärt sich auch 56_{9-12}. Daß die führenden Leute, die leitenden Kreise ihren eigenen Vorteil suchten, war nach dem Exil nicht nur zu Maleachis und Nehemias Zeiten der Fall. Gewiß hat 56_{11} eine Parallele in Mal. 3_5, und Neh. $5_{1\,ff.}$ ist eine vortreffliche Illustration; aber für die Entstehungszeit von $56_{9\,ff.}$ ist damit nichts bewiesen. Die vornehmen Geschlechter trachteten, als sie zurückkehrten, ganz selbstverständlich danach, ihren alten Besitz wiederzuerlangen, und wo sie ihn von anderen in Besitz genommen und wiederaufgebaut fanden, suchten sie diese zu verdrängen; daß sie dabei nicht immer sanft und friedlich verfuhren, läßt sich denken. Daß es schon bei der Feststellung des alten Besitzes oder bei der Verteilung herrenlosen Gutes nicht ohne Streit abging, ist ebenso natürlich. Daß die Vornehmen sich überall den Löwenanteil sicherten, liegt dabei in der Natur der Sache. Vollends als nun das Heil immer noch nicht erschien und man sich also in den Verhältnissen dieser Welt endgültig einrichten mußte, da kamen sehr bald die alten Herrengewohnheiten wieder und mit ihnen die alten Sünden. Es ist doch wohl kein Zufall, daß schon Sacharja gerade an folgende Prophetenmahnung erinnert: „Übt Redlichkeit im Rechtsprechen und erweist einander Liebe und Barmherzigkeit! Bedrückt Witwen und Waisen, Fremde und Arme nicht, und sinnet in eurem Herzen nichts Böses gegeneinander" (Sach. $7_{9\,f.}$). Ein Beispiel, wie schnell die Begeisterung verfliegt und wie schnell sich trotz drohender Verbote und guter Vorsätze alte Gewohnheiten wieder festsetzen, bietet Neh. 13: welche Lage findet Nehemia vor, als er zum zweiten

Mal nach Jerusalem kommt, wo doch vor kurzer Zeit erst Esras Gesetz angenommen war! So ist also auch die Klage 56_{9} ff. auch vor 500 durchaus denkbar.

Mehr als das, daß nämlich 56_{9}—57_{13} wie zu jeder Zeit der nachexilischen Periode, so auch schon vor 500 möglich ist, soll übrigens nicht behauptet werden. Eine sichere Datierung ist aus dem Stück selbst nicht zu erschließen. Wie bei 56_{1} f. hängt die Zeitansetzung von anderen Stücken ab, mit denen 56_{9} ff. durch Stil usw. zusammenhängt.

Es ist also unmöglich, 56_{9} ff. auf Grund der Untersuchung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes aus der Verbindung mit den übrigen Stücken des Trtjes. zu lösen. Daß das cholerische Temperament einen anderen Verfasser verrate als bei den übrigen Stücken, kann man im Ernst nicht einwenden.

57_{14}—$_{19}$.

Wieder ist eine Datierung aus dem Stück selbst unmöglich. Da sich Anklänge an Dtjes. finden, da weiter von den „Fernen und Nahen" die Rede ist, aber nur Friede, nicht Heimkehr verheißen wird, der Prophet also wohl schon in Jerusalem weilt, ist das Jahr 538 terminus a quo. Weiter ist nichts zu ermitteln. Doch würde sich der Wunsch[1]) nach der Rückkehr der Diaspora in der Zeit vor 500 besonders gut erklären, als der Einfluß der prophetisch-jüdischen Partei gegenüber dem der kanaanitisch-jüdischen Partei immer mehr zurückging. Jedenfalls wenn Budde entgegen der gewöhnlichen Datierung kurz vor Nehemia (ca. 450)[2]) das Stück in die Zeit 500—460 setzt, wird auch nichts dagegen einzuwenden sein, wenn man noch vor 500 zurückgeht. Die endgültige Datierung wird auch hier durch den Zusammenhang mit anderen Stücken bestimmt.

c 58.

Das Stück ist sicher nachexilisch. v 8 b lehnt sich an ein Wort Deuterojesajas (52_{12}) an. Von der Rückkehr ist in der Verheißung

1) Die bestimmte Situation der Ankunft eines Exulantenzuges liegt wohl nicht vor. Wie der Blitz aus heiterem Himmel fällt, so wirft der Prophet den Befehl 57_{14} in die Menge, um ihr Ohr für sich zu gewinnen.

2) Die Parallelen Mal. 1_{14}, 3_{8} ff. fallen schon durch die Korrektur von בֻּצַּע (57_{17}) in רֻגַּע dahin; sie würden auch an sich nichts bedeuten.

keine Rede. Der Tempel scheint zu stehen, weil er sonst wohl 58_{12} erwähnt wäre. Daraus ergibt sich als terminus a quo das Jahr 515. Terminus ante quem ist der Mauerbau unter Nehemia 445; denn 58_{12} wird der Mauerbau erst in Aussicht gestellt.

Welchem Termin liegt nun die Entstehung des Stückes näher, 515 oder 445? Die gewöhnliche Auffassung ist die, daß c 58 kurz vor Nehemia entstanden ist. Littmann meint[1]), das „Aufrichten der Grundmauern" und das „Vermauern der Risse" führe in die Zeit nach dem verunglückten Mauerbau (Esr. $4_{7\,\text{ff.}}$). Diese Ansicht ist gänzlich unbegründet. Es läßt nichts darauf raten, daß der Mauerbau schon einmal versucht, aber gewaltsam unterbrochen ist. Welcher Grund liegt überhaupt vor, den Wunsch des Mauerbaus erst kurz vor seiner Erfüllung durch Nehemia entstanden sein zu lassen? Offenbar gar keiner. Hatte nicht schon Dtjes. es verkündet, daß die Mauern Jerusalems allzeit vor Jahwe seien (49_{16})? Mußte nicht die Gemeinde in Jerusalem zum Schutz und Trutz nach Mauern um ihre Stadt verlangen gleich von Anfang an? Und bezeugt nicht Sach. $2_{8\,\text{f.}}$ indirekt das Vorhandensein dieses Wunsches? Der Wunsch nach Mauern ist also so alt wie die Rückkehr der Gola und weist nicht in die Zeit Nehemias.

Damit fällt der Hauptgrund für die gewöhnliche Datierung. Was an Gründen noch übrig bleibt, ist nicht so bedeutend. Für die falsche Einschätzung des Fastens braucht man nicht bei Maleachi die Parallele zu suchen (Mal. $3_{13\,\text{ff.}}$). Sach. 7 ist eine noch bessere Parallele zu c 58. Auch das unsoziale Verhalten gewisser Menschen ist nicht erst in Maleachis (Mal. 3_5) oder Nehemias Zeit (Neh. $5_{1\,\text{ff.}}$) möglich. Was $58_{3\,\text{f.}}$ gerügt wird, paßt ganz zu dem, worüber der Prophet in $56_{10\,\text{f.}}$ klagt. Daß diese Haltung schon sehr viel früher als um die Mitte des fünften Jahrhunderts denkbar ist, ist schon unter $56_{9\,\text{ff.}}$ ausgeführt[2]). Bezeugt wird sie schon für Sacharjas Zeit, in Sach. $7_{9\,\text{f.}}$, $8_{16\,\text{f.}}$: wenn der Prophet Sacharja solche Mahnungen ausspricht, so wird er Grund dazu gehabt haben.

Positiv läßt sich für unsere Datierung vielleicht geltend machen, daß sich die ungeduldige Frage des Volkes[3]) sehr gut bald nach 515 erklären würde, jedenfalls je früher, desto besser. Denn allmählich stumpfte das Volk und auch die Frommen ab (Mal. $3_{13\,\text{ff.}}$);

1) A. a. O. S. 23.
2) Vgl. S. 84 f.
3) Vgl. auch 59_1.

in 58_3 ist das Volk noch nicht so weit. Auch die Bilder von v 11 könnten durch die Verhältnisse der Zeit nach 538 veranlaßt sein: Hag. 1_6, $1_{10\,f.}$, 2_{17} ist von einer Dürre und Hungersnot die Rede, die in jenen Jahren herrschte.

Kurz, es hindert nichts, c 58 in die Zeit vor 500 zu setzen. Jedenfalls besteht für diese Datierung ebensoviel Wahrscheinlichkeit wie für die Ansetzung um 450. Aus dem Stück selbst ist nichts Genaues zu schließen; den Ausschlag muß auch hier der Zusammenhang mit anderen genau datierbaren Stücken geben.

c 59.

Daß $59_{1-15\,a}$ von demselben Verfasser, mindestens aber aus derselben Zeit stammt wie c 58, wird fast allgemein anerkannt. Nur über $59_{15\,b\,ff.}$ gehen die Meinungen auseinander; wir halten $59_{15\,b\,ff.}$ für den von Trtjes. selbst beabsichtigten Schluß des Stückes[1]). Die Datierung des ganzen c 59 ist also die gleiche wie bei c 58. Zur Erfassung des historischen Hintergrundes der beiden Stücke trägt c 59 nichts Neues bei. Zu $59_{3\,f.,\,14\,b}$ ist auf Sach. $8_{16\,f.}$, $7_{9\,f.}$, $5_{1\,ff.}$ als Parallelen zu verweisen. Interessant ist, daß auch Littmann[2]) zugibt: „An sich wäre es nicht unmöglich, diesen Abschnitt [$59_{1-15\,b}$] auf die Zeit nach 538 zu beziehen, da wir dort eine ganz ähnliche Lage vorauszusetzen haben." Weil er aber c 58 kurz vor den Mauerbau Nehemias setzt, datiert er auch $59_{1\,ff.}$ aus derselben Zeit.

c 60.

In den Verheißungen von c 60 spiegelt sich der armselige Zustand der Stadt wieder. Zion ist noch ohne Mauern (v 10) und daher der Willkür der Nachbarn schutzlos preisgegeben (v 14); Gewalt herrscht im Lande (v 18). Die Stadt ist ohne Verkehr, Kaufleute und Wanderer meiden sie (v 15). Die herrschenden Kreise wissen nichts von Gerechtigkeit und sorgen nicht für die Wohlfahrt der Bevölkerung (v 17). Das Volk ist arm (v 5, 11, 16) und wenig zahlreich (v 22). Auch sein innerer Zustand läßt zu wünschen übrig; deshalb hofft der Prophet auf die Zeit, wo „sie alle Gerechte sind" (v 21).

1) Vgl. S. 19 f.
2) A. a. O. S. 26.

In welche Zeit führt diese Lage? Der einzige aus ihr sich ergebende brauchbare Anhaltspunkt ist die Erwähnung, daß Jerusalems Mauern noch nicht gebaut sind. Das führt mit einiger Sicherheit auf das Jahr 445 als terminus ad quem, auf das Jahr, in dem Nehemia die Mauern wieder aufbaute. Terminus a quo ist Deuterojesaja, weil der Verfasser von c 60 offenbar durch Dtjes. beeinflußt ist (allein drei wörtliche Zitate: v 4 a, 9 c, 16 b!).

Eine nähere Einschränkung des Zeitraums, in dem c 60 entstanden sein könnte, bringt die Frage, ob der Tempel schon wieder gebaut erscheint. Gewöhnlich bejaht man diese Frage und setzt dann als terminus a quo das Jahr der Vollendung des zweiten Tempels (515) fest. Und in der Tat wäre es auffällig, wenn der Bau eines neuen Tempels nicht verheißen wäre, wo der alte noch in Trümmern lag. Die Wiederherstellung der Mauern sollte erwähnt sein (v 10) und die viel wichtigere Wiederherstellung des Tempels nicht? Es muß also mindestens mit dem Tempelbau begonnen sein, woraus sich das Jahr 519 als terminus a quo ergibt. Aber muß der Tempelbau schon vollendet sein? Durchaus nicht. Auch Haggai redet von „diesem Haus", das Jahwe mit Herrlichkeit erfüllen werde (2_7), und von „diesem Tempel", dessen künftige Herrlichkeit noch größer sein werde als die frühere (2_9), zu einer Zeit, als der Bau des Tempels gerade begonnen ist. c 60 würde sich aus der Zeit vor der Vollendung des Tempels gut erklären. Gerade diese Zeit mußte die Erwartungen auf das Höchste steigern; gerade diese Zeit konnte einen Propheten zu solcher Begeisterung entflammen, wie sie aus c 60 hervorleuchtet. Die drei Stellen insbesondere, die sich auf den Tempel beziehen, würden sich unserer Datierung gut einfügen. v 7: wenn der Tempel erst fertig ist, dann werden auch herrliche Opfertiere in Menge kommen, damit ein würdiger Gottesdienst in ihm abgehalten werden kann. v 13 und 17: jetzt müssen wir uns mit gewöhnlichem Holz und gewöhnlichem Metall behelfen; dann aber wird Jahwe die kostbaren Hölzer des Libanon und Edelmetalle bringen, sein Haus prächtig auszustatten. Aus alledem spricht die klägliche, wirtschaftliche Lage der ersten Heimkehrer, die Mühe und Not hatten, das Holz für den Tempelbau zusammenzubekommen, und denen der Mut immer wieder zu sinken drohte, wenn sie die Armseligkeit ihres Notbaues sahen. Wir möchten also annehmen, daß c 60 zwischen 519 und 515 entstanden ist.

Jedenfalls besteht kein Grund, noch weiter hinabzugehen bis in die Zeit kurz vor Nehemia. Die für diese Datierung angeführten Gründe sind nicht stichhaltig. Littmann[1]) fragt: „Sollten vielleicht auch die Schafe Kedars und die Widder Nebajaths deshalb auf den Altar Jahwe's kommen, weil גשם, der Araber, zusammen mit den Samaritanern die Juden verhöhnt hatte?“[2]). Aber die Kedarener und Nabatäer werden doch wohl nur deshalb genannt, weil Schafe gerade ihr Hauptreichtum waren. Die Unterdrücker und Verächter von v 14 auf die Samaritaner zu beschränken oder überhaupt auf sie zu beziehen, ist willkürlich. Daß Jerusalem mit Recht noch um die Mitte des 5. Jahrhunderts den Beinamen עזובה (v 15) tragen konnte[3]), ist doch fraglich. Jedenfalls konnte man die Stadt mit noch größerem Recht so bezeichnen, als noch nicht so viele Exulanten zurückgekehrt waren, d. h. eher vor als nach 500. Daß der Wunsch nach den guten Opfertieren Kedars und Nebajoths einer Lage entstamme, wie sie Mal. 1_{13} vorliegt, ist kaum glaublich. Besser als aus der Zeit Maleachis und Nehemias erklärt sich c 60 aus der Zeit vor 500. Die im Anfang dieses Abschnittes geschilderte Lage entspricht ganz dem Bilde, das uns die bisherigen Stücke des Trtjes. entworfen haben. Ferner finden sich Parallelen genug bei Sacharja und Haggai; vgl. z. B. Sach. $2_{14\,ff.}$ mit $60_{1\,ff.}$, Sach. 8_3 mit $66_{1\,f.,14\,c}$, Sach. $8_{7\,f.}$ mit $60_{4.9}$, Sach. 8_{18} mit $60_{15\,b}$, Sach. $8_{20\,ff.}$ mit $60_{3\,ff.}$, Sach. 7_{14} mit $60_{15\,a}$, ferner vgl. Hag. 2_7 mit $60_{3\,ff.}$, Hag. 2_8 mit 60_{17}, Hag. 2_9 mit 60_{13}. Nicht als ob literarische Abhängigkeit bestände, wie z. B. Abramowski[4]) „in Hag. 2_7 die Vorlage von Kap. 60 zu erkennen“ glaubt. Vielmehr ist es so, daß diese Gedanken und Hoffnungen in jener Zeit eben gleichsam in der Luft lagen. Wo sie sich bei mehreren Propheten formuliert finden, ist also daraus nur zu schließen, daß die Propheten derselben Zeit angehören könnten. Und dieser Schluß hat in unserem Falle einige Wahrscheinlichkeit für sich. Endlich sei noch darauf hingewiesen, daß es rätlicher ist, einen Mann, der im Stil so von Dtjes. abhängig ist wie der Verfasser von c 60, nicht allzu weit von Dtjes. abzurücken, als ihn 100 Jahre später

1) A. a. O. S. 30.
2) Vgl. Neh. 2_{19}, $6_{1.2}$.
3) Littmann a. a. O. S. 29.
4) A. a. O. S. 127.

anzusetzen. Auch Budde[1]) hält aus diesem Grunde die Zeit „kurz vor 500" für den „ratsamsten Ansatz". Ihm folgt Marty[2]), wenn er c 60 datiert „assez loin avant 445, peut-être aux environs de 500, alors que sans doute l'influence du Deutéro-Esaïe gardait beaucoup de puissance et fraîcheur". Und nach Kosters[3]) stimmen c 60—62 zu sehr mit den Zionsprophetien in c 51—55 überein, „dan dat wij ze op al te grooten afstand van deze zouden mogen plaatsen".

c 60 bereitet also unserer These, daß Tritojes. ± 520 anzusetzen sei, nicht die geringsten Schwierigkeiten. Die Untersuchung des historischen Hintergrundes ergibt, daß c 60 sich gut aus der Zeit vor 500 erklären läßt. Gegen unsere These von der Einheit des Trtjes. ist also auch von hier aus nichts einzuwenden. Dagegen verfangen auch — das sei zum Schluß wenigstens erwähnt — die Gründe nicht, die Marty[4]) bewegen, in c 60 einen anderen Verfasser als in c 58 und 59 und auch einen anderen als in 56_9—57_{21} anzunehmen. Er vermißt in c 60 „la note d'individualisme moral qui caractérisait surtout l'auteur de 58 et 59", — als ob der Verfasser von c 60 in seiner Verheißung unbedingt von den sittlichen Voraussetzungen reden müßte und sie nicht im Hintergrunde liegen könnten oder als ob der Verfasser von c 60 nicht erst später auf diese Voraussetzungen mehr achten gelernt haben könnte. Und zwischen dem Verfasser von 56_9—57_{21} und dem von 60 findet er eine „différence de tempérament qui se conçoit entre un disciple passionné d'Ezechiel et un admirateur du Deutéro-Esaïe, qui, á défaut du génie de son modèle, s'est pénétré au moins de sa haute sérénité", — als ob der Verfasser von c 60 nicht notwendig anders reden müßte, wenn er den Seinen das Heil verheißt und wenn er die schlechten „Späher" schilt und den Abtrünnigen droht.

c 61 und 62.

Wir nehmen c 61 und 62 zusammen, weil sie, was niemand bestreitet, von einem Verfasser stammen, und zwar von demselben, dem wir auch c 60 verdanken. Die beiden Stücke unterstützen in jeder Beziehung, was zu c 60 bereits ausgeführt ist. Die äußere

1) Bei Kautzsch[4] 1922 Bd. I S. 703.
2) A. a. O. S. 72.
3) A. a. O. S. 611.
4) A. a. O. S. 72.

Lage ist dieselbe wie in c 60. Dem Volke ist zu Mute, als wäre es noch in Gefangenschaft und Verbannung (61_1)[1]), es ist niedergeschlagen, traurig ($61_{2f.}$). Die Städte, nicht nur Jerusalem, sondern auch die Städte in seiner Umgebung liegen z. T. noch in Trümmern (61_4). Die Bevölkerung ist arm (61_{6b}); was sie besitzt, wird ihr nicht selten von den frevlerischen Nachbarn geraubt (61_8). Die Feinde verzehren das Korn, die Fremden trinken den Most (62_8). Jerusalem ist ohne Mauern (62_6), das ganze Land dünn besiedelt ($62_{4f.}$). Es besteht der brennende Wunsch nach Zuzug aus der Diaspora ($62_{10ff.}$).

Die beiden Stücke in die Zeit kurz vor Nehemia zu setzen, ist nicht der geringste Grund vorhanden. Daß „die Wächter auf den Mauern" (62_6) auf eine Zeit deuten, „in der die Mauern bedroht waren und geschützt werden mußten"[2]), stimmt nicht. Der Sinn von 62_6 ist nur der, daß Jahwe Engel angestellt hat, die ihn an den Wiederaufbau der 586 zerstörten Mauern erinnern müssen. Nach Littmann[2]) setzt ferner $61_{5f.}$, wo gesagt wird, die Juden sollten alle Priester Jahwes heißen (vgl. 62_{12} עם־הקדש), eine strenge kultische Richtung voraus. Er „möchte diese Worte als eine Vorbereitung auf das Gesetzbuch Ezra's auffassen". Das ist weit gefehlt; von einer strengen kultischen Richtung ist in $61_{5f.}$ wie in 62_{12}, wie im ganzen Tritojesaja nichts zu spüren[3]).

Was in c 61 und 62 steht, paßt durchaus in die Zeit Haggais und Sacharjas. Es sei auch hier auf einige Parallelen aufmerksam gemacht. Vgl. 61_{6a} mit Sach. 8_{23}, 61_{6b} mit Hag. $2_{7f.}$, 61_9 mit Sach. $8_{13.23}$, $62_{4f.}$ mit Sach. 8_1 ff., 62_6 mit Sach. $3_{1f.}$, $62_{8f.}$ mit Sach. 8_{10} ff., Hag. 2_{15} ff., $62_{10f.}$ mit Sach. $8_{7f.}$. Ob der Tempel vollendet ist, kann wiederum nicht sicher ermittelt werden. Daß der Tempelbau nicht verheißen wird, wohl aber der Mauer- und Städtebau, daraus schließt man wohl mit Recht, daß mit dem Tempelbau wenigstens begonnen ist. Es steht also für die Ansetzung der beiden Stücke die Zeit von 519 ab offen, aber spätestens bis 445 hinab.

1) שבוים und אסורים sind wohl Bilder für das ganze Volk und nicht realiter von einzelnen gemeint, die in die Sklaverei verkauft oder in Schuldknechtschaft geraten sind.

2) Littmann a. a. O. S. 32.

3) Eine eingehende Begründung dieser These in der demnächst erscheinenden Abhandlung über den „Propheten Tritojesaja". Es verdient bemerkt zu werden, daß J. Ley (Histor. Erklär. des zweiten Teils d. Jes. Mbg. 1893) in 61_5 wie schon in $60_{21\,a\,\alpha}$ gerade einen Gegensatz gegen die hierarchische Richtung sah.

63_{1-6}.

Eine bestimmte Datierung ist aus dem Stück selbst unmöglich. Es ist also auch unmöglich, durch eine bestimmte Datierung z. B. „schwerlich vor 400", wie sie Budde, oder im zweiten Jahrhundert, wie sie Greßmann, oder auch zwischen 450 und 400, wie sie Cheyne vermutet, die These von der Einheit des Trtjes. umzustoßen. Nur so viel ist dem ganzen Charakter des Stückes nach sicher, daß es nachexilisch ist. Die genauere Datierung ermöglicht nur der in der bisherigen Untersuchung schon festgestellte Zusammenhang mit den übrigen Stücken des Trtjes. Freilich meint z. B. Marty[1]) dennoch, 63_{1-6} aus dieser Verbindung lösen zu müssen. Die völlige Selbständigkeit des Stückes erscheint ihm nicht zweifelhaft: le style, le relief si accusé, la couleur très originale, la vivacité des réparties, le drame poignant quoique seulement aperçu à distance . . . suffisent à établir l'individualité de cette théophanie[1]). Aber die Gesichtspunkte sind doch wohl zu allgemein und das Stück zu kurz, als daß man Entscheidendes aus solchen Beobachtungen schließen könnte. Marty glaubt auch, 63_{1-6} nicht dem Verfasser von c 59 zuschreiben zu dürfen, chapitre où l'élément moral joue un rôle essentiel, cf. 59_{20}, alorsque notre description guerrière le passe absolument sous silence[2]). Hier gilt dasselbe, was schon S. 90 gesagt ist. Martys Bedenken sind nicht stichhaltig; 63_{1-6} gehört vielmehr in den Zusammenhang mit den übrigen Stücken von c 56—66 und ist aus diesem Zusammenhang heraus näher zu datieren.

Aber bietet sich gar kein Anhaltspunkt für die Datierung in 63_{1-6} selbst? Es wäre schon etwas gewonnen, wenn sich feststellen ließe, ob das Stück reine Vision ist oder mit einem historischen Ereignis in Zusammenhang steht. Wäre das letztere der Fall, dann könnte[3]) man an die Niederlage denken, die die Edomiter im 5. Jahrhundert durch die vordringenden Araber erlitten. Mal. 1_{2-5} nimmt auf dies Ereignis Bezug. Der schwere Schlag, den Edom damals erlitt, liegt scheinbar schon etwas zurück; die Edomiter denken schon an den Wiederaufbau. Das würde, wenn

1) A. a. O. S. 97. — Ähnlich argumentiert Abramowski a. a. O. S. 131.

2) A. a. O. S. 97.

3) Wenn man nur nach einer Niederlage der Edomiter sucht, könnte man natürlich im nachexilischen Zeitalter bis in die Makkabäerzeit hinabgehen. Vgl. Greßmann a. a. O. S. 21 und Kennet bei Marty a. a. O. S. 98.

man Maleachi in das zweite Viertel des 5. Jahrhunderts setzt, auf den Anfang des Jahrhunderts, etwa die Zeit um 480 führen. So auch Abramowski[1]): in der bereits eingetretenen Vernichtung Edoms sieht der Prophet den Auftakt des allgemeinen Völkergerichtes. Etwas anders denkt sich Littmann[2]) die Sache. Nach ihm „hat einerseits Edom eine Niederlage erlitten, andererseits aber hat es das Negeb eingenommen und dadurch den Zorn und den Rachedurst der Juden hervorgerufen". An diese Ereignisse knüpfe der Verfasser an, um das Gericht über die Völker, besonders die Samaritaner, zu verkünden, bei dem auch Edom wieder seine neue, wohlverdiente Strafe empfange. Die Niederlage der Edomiter setzt Littmann erst gegen 460 an und rettet damit 63_{1-6} für seine Datierung des Trtjes. zwischen 457 und 445. Nach der ersten Auffassung ist also die vernichtende Niederlage der Edomiter die unmittelbare Veranlassung der Vision; nach der zweiten Auffassung entspricht die Vision dem Rachebedürfnis der durch die besiegten Edomiter im Negeb bedrängten Juden und knüpft nur mittelbar an die noch nicht lange zurückliegende Niederlage an. Denkbar ist beides.

Aber liegt der Vision überhaupt das historische Ereignis zugrunde? Stößt sich nicht die Tatsache, daß im 5. Jahrhundert die vordringenden Araber es waren, die die Edomiter entscheidend besiegten, mit der Versicherung Jahwes $63_{3\text{ u. }5}$, er allein ohne Hilfe eines Volkes habe das Gericht vollzogen? Es ist doch wohl an ein wunderbares persönliches Eingreifen Jahwes gedacht, wie es eben nicht historisch sein kann. Wir haben es mit einer reinen Vision zu tun ebenso wie in $66_{7\text{ ff.}}$, wo auch nicht ein historisches Ereignis vorauszusetzen ist, etwa die Rückkehr eines großen Exulantenzuges. Es handelt sich auch in 63_{1-6} um eine Vision, die ganz in die Zukunft gerichtet ist, um eine Vision, die aus einer Seele voll glühenden Verlangens nach der Offenbarung Jahwes (cf. $63_{19\text{ b ff.}}$!) emporgestiegen ist. Dabei schaut der Dichter Jahwe, wie er von Süden, von Edom, herankommt. Von da her wurde ja seit alter Zeit Jahwe erwartet (Jdc. 5_4, Dt. 33_2, Jes. 21_1); hier bei dem Dichter hat sich dieser Zug erhalten. Immerhin mag der Prophet auch daran denken, daß Jahwes Gericht bei dem alten Erbfeind Edom anhebt, der sich an Jerusalems Zerstörung beteiligt

1) A. a. O. S. 131 f.
2) A. a. O. S. 33 ff.

hatte und gerade jetzt am Ausgang des 6. Jahrhunderts, wo er bereits den herandrängenden Arabern nach Nordwesten auszuweichen begann, den Juden wieder zu schaffen machte. Aber sicher ist das nicht.

Sicher ist, wenn wir zurückschauen, gar nichts. Die wahrscheinlichste Auffassung ist die, daß es sich bei 63_{1-6} um „eine ideale Schilderung" (so Steuernagel)[1]), um reine Vision handelt, bei der an kein historisches Ereignis gedacht ist (vgl. auch Haller)[2]). Marty[3]) schreibt: „Il s'agit nettement d'un tableau apocalyptique, peut-être influencé par quelque événement qui nous échappe, mais indépendant de considérations historiques précises." Aus alledem ergibt sich, daß eine genaue Datierung aus dem Stück selbst unmöglich ist. Es bleibt bei dem, was zu Anfang gesagt ist.

$63_7 - 64_{11}$.

Das Stück $63_7 - 64_{11}$ bietet endlich einen einigermaßen sicheren Anhalt für die Datierung des ganzen Trtjes. Wohlgemerkt des ganzen Trtjes.; denn es erweist sich wieder als unmöglich, auf Grund der Untersuchung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes $63_7 - 64_{11}$ aus der Verbindung mit den übrigen Stücken von c 56—66 zu lösen. Es ist nicht viel, was das Stück über den äußeren Hintergrund gibt. Im wesentlichen handelt es sich nur um 63_{18} und $64_{9f.}$. Die heiligen Städte sind Wüste geworden, Jerusalem Wüstenei (64_9). Der Tempel, in dem die Väter Jahwe priesen, ist des Feuers Raub geworden und liegt in Trümmern (64_{10}). Frevler haben das Heiligtum zerstampft, die Feinde haben es zertreten (63_{18}). Die mannigfaltigsten Datierungen sind auf Grund dieser spärlichen Indizien aufgestellt worden. Wir können uns bei ihrer Kritik im folgenden kurz fassen; die Gründe für und wider sind in der einschlägigen Literatur häufig genug behandelt.

Man hat an die makkabäische Zeit gedacht; so schon Grotius und Houbigant, in neuerer Zeit Stade und Kennet (1909). Es ist nicht einzusehen, was diese Annahme für sich hat. Gegen sie spricht, daß nirgends berichtet wird, Antiochus Epiphanes habe den Tempel angezündet und zerstört. Im Jahre 165 handelte

1) Lehrb. d. Einl. i. d. A. T. 1912 § 111 c.
2) Schr. d. A. T. II$_2$ 2. Aufl. 1925, S. 130.
3) A. a. O. S. 98.

es sich nur um die Reinigung des noch bestehenden Tempels. Umgekehrt ist von den besonderen Leiden der makkabäischen Zeit in 63_7—64_{11} mit keinem Wort die Rede. Es wäre zudem auffallend, daß ein Stück aus der makkabäischen Zeit mitten unter Stücken der frühnachexilischen Periode stände.

Ebenso ist es nur eine Hypothese, die wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat, wenn Cheyne[1]) das Lied 63_7—64_{11} auf eine Zerstörung des Tempels unter Artaxerxes III. Ochus (359 bis 338) bezieht. Er stützt sich auf die Überlieferung, daß zwischen 363 und 345 zwei Aufstände Palästinas gegen Persien stattfanden. Damals kam es auch zu einem Zusammenstoß der Perser mit den Juden, der mit der Einnahme Jerichos (?) und der Deportation von Juden nach Hyrkanien und Babylonien endete. Mit dieser Nachricht verbindet Cheyne die Erzählung bei Jos. Ant. XI 7_1 von der Entweihung des Tempels durch Bagoses unter dem „anderen Artaxerxes" und die Psalmen 74 und 79, die z. T. von einer Verbrennung und Zerstörung des Tempels reden und die Cheyne aus der Zeit des Artaxerxes Ochus datiert. Doch ist die Datierung von ψ 74 und 79 an sich schon nur eine Hypothese, und eine Hypothese erlangt dadurch keine Sicherheit, daß sie durch eine andere gestützt wird. Wenn aber ψ 74 und 79 ausscheiden, bleibt nur übrig, daß einerseits die Nachrichten aus der Zeit des Ochus nichts von einer Zerstörung des Jerusalemer Tempels, sondern nur etwas von einem Betreten des Jahwehauses durch den Heiden Bagoses und von Blutvergießen im Tempel wissen, daß andererseits in 63_7—64_{11} gerade über die durch jene Nachrichten überlieferten Dinge nicht Klage geführt wird. Noch dazu ist es eine Frage, ob die Erzählungen des Solinus und Josephus glaubwürdig und so zu behandeln sind, wie Cheyne es tut[2]). Cheynes Hypothese muß also ebenfalls fallen gelassen werden, wenn sie an und für sich auch nicht unmöglich ist.

Eine von Kuenen und im Anschluß an ihn von Kittel[3]) u. a. vertretene Annahme ist die, daß sich die Klagen über die Zerstörung des Tempels auf ein Ereignis des 5. Jahrhunderts beziehen, von dem eine Spur in Neh. 1_3 zu finden sei. Die durch

1) Vgl. Marti S. 400.

2) Vgl. Marti S. 400.

3) Dillmann-Kittel, D. Proph. Jesaja, 6. Aufl. 1898: er stellt Kuenens und Cheynes Auffassung zur Wahl.

die Empörung des Megabyzos hervorgerufenen Wirren sollen die Samarier und ihre Verbündeten dazu benutzt haben, nicht nur die Mauern einzureißen und die Tore zu verbrennen, sondern auch den neugebauten Tempel zu zerstören. Nun ist nach Esra 4, vorausgesetzt, daß die dort mitgeteilten Urkunden echt sind, zwar unter Artaxerxes I der Versuch eines Mauerbaus durch die Samarier mit Gewalt unterdrückt worden. Aber von einer Zerstörung des Tempels bei dieser Gelegenheit ist nirgendwo berichtet. Duhm[1]) meint freilich, wenn die Samarier die Mauern Jerusalems niedergerissen hätten, dann seien sie auch in den Tempel gekommen und hätten ihn nach der Meinung der Gola vergewaltigt und geschändet. Das ist gewiß möglich; nur steht schon in 63_{18}– die Stelle 64_{10} mag hier zunächst ausscheiden, weil Duhm sie nicht auf die „Schändung" des zweiten Tempels durch die Samarier bezieht — klar und deutlich בּוֹסְסוּ „sie haben zertreten", was mehr ist als bloßes „Schänden", und danach ist auch Duhms und Martis Konjektur in $63_{18\,a}$ צָעֲרוּ „sie beschimpften" zu verbessern, etwa in צָעֲדוּ, wenn das „sie zerstampften" heißen kann, ganz abgesehen davon, daß das Fehlen des Piel von צעד im A. T. kaum „zufällig" (gegen Duhm) ist. Es ist also in 63_{18}— und 64_{10} kann man kaum anders als auf dasselbe Ereignis deuten; vgl. unten — von einer Zerstörung des Tempels die Rede. Davon steht jedoch weder Esra 4 noch Neh. 1_3 etwas. Obendrein unterliegt die Echtheit der Urkunden in Esr. 4 starken Zweifeln, wodurch allein schon die Hypothese der Zerstörung bzw. Schändung des Tempels bei Gelegenheit der Einreißung der Mauern durch die Samarier unter Artaxerxes Longimanus stark ins Wanken gerät. Und Neh. 1_3 erklärt sich ohne Schwierigkeiten von der Zerstörung des Jahres 586. Kurz, auch die Hypothese von einer Zerstörung des Tempels im 5. Jahrhundert schwebt in der Luft.

Dennoch halten Duhm, Kosters, Marti an der Datierung des Stückes kurz vor Esra und Nehemia fest. Duhm sieht, während er 63_{18} auf eine Schändung des zweiten Tempels durch die Samarier deutet (zu Unrecht, wie wir oben gesehen haben; übrigens ist es nicht recht verständlich, wie er 63_{18} auf ein anderes Ereignis deuten kann als 64_{10}), in 64_{10} Klage über die Zerstörung des ersten Tempels: Man hatte zwar einen neuen Tempel, aber wie armselig war der! Serubabels Notbau konnte nicht als Ersatz des salo-

1) Komm. z. Jes. 4. Aufl. S. 470: zu 63_{18}.

monischen Tempels gelten; man mußte immer noch klagen, daß der alte Prachtbau in Flammen aufgegangen war. So Duhm[1]). Gegen ihn hat schon Cheyne[2]) mit Recht geltend gemacht: 1. „erscheint es exegetisch unrichtig, v 9 von einer Begebenheit zu erklären, die in ihren Folgen bis auf die Gegenwart fortdauert, und v 10 auf eine Begebenheit zu deuten, die jedenfalls schon die Anfänge von Gegenbestrebungen gesehen hat"; 2. „Kein hebräischer Schriftsteller von allgemein anerkannter Orthodoxie würde die Heiligkeit, oder sogar, soweit es sich um das Auge des Glaubens handelt, die »Schönheit« des bestehenden Tempels in Abrede stellen."

Auch Kosters[3]) will Duhms Auslegung nicht verantworten; aber seine eigene Erklärung ist ganz ähnlich. Auch er bezieht 64_{10} auf den ersten Tempel. „Jk meen dat onze auteur, in zijne beschrijving van den straftijd, van de nog steeds voortdurende ellende, het begin van herstel dat er had plaats gehad ignoreert, niet omtad de tweede tempel niet heilig of niet schoon genoeg was, maar omdat met den herbouw des tempels de gehoopte verlossing niet was gekomen en Jahwe het heiligdom nog steeds niet was binnengegaan (Mal. 3_1). Men bleef den ouden tempel missen, omdat men steeds tevergeefs wachtte op Jahwe's komst in den nieuwen; men had dus steeds het gevoel als lag de tempel nog in puin". Man sollte meinen, wenn der Dichter trotz des zweiten Tempels immer noch nur das Gefühl gehabt hätte, als läge der alte Tempel noch in Trümmern, dann hätte er das auch zum Ausdruck gebracht. So aber steht 64_{10} unmißverständlich da, daß der Tempel wirklich noch in Trümmern liegt, und wie v 9, so ist auch v 10 nur auf die Gegenwart zu beziehen. Dann aber ist nach dem Bisherigen eine Datierung im 5. Jahrhundert kaum möglich. Es wäre überhaupt schwer verständlich, wie man noch in der Mitte des 5. Jahrhunderts, als der zweite Tempel schon längst gebaut war, über die Zerstörung des ersten hätte klagen können. Überdies verlöre der ganze Schluß des leidenschaftlichen Klageliedes viel an Wucht, wollte man 64_{10} in der Weise von Duhm oder Kosters entleeren; 64_{10} bezieht sich vielmehr, das ist die natürlichste Deutung, auf ein noch gegenwärtiges Unglück: gegenwärtig liegt der Tempel noch in Trümmern.

1) A. a. O. S. 473.
2) A. a. O. S. 361.
3) A. a. O. S. 610.

Marti[1]) hat das empfunden und hilft sich deshalb anders. Während er in 63_{18} die Klage über die Verachtung des Tempels durch die samaritanische Partei sieht, streicht er 64_{9-11} kurzerhand. So ermöglicht er sich die Datierung von 63_{7} ff. aus der Zeit kurz vor Nehemia. Aber 63_{18} redet von einem zerstörten Tempel. Martis Konjektur צָעֲרוּ ist, wie bereits gesagt, sehr fraglich, seine Auslegung des בּוֹסְסוּ sie zertreten = sie behandeln mit Geringschätzung unmöglich. Noch dazu ist kein Grund vorhanden, 64_{9-11} zu streichen. Was Marti gegen diese Worte anführt, ist nicht stichhaltig. Es soll der in 63_{15}—64_{8} regelmäßig durchgeführte Parallelismus fehlen. Doch der Parallelismus fehlt auch $63_{15\,c/16\,a.\,19\,b}$, $64_{3\,c.\,7\,a.\,8\,b}$. Er ist zudem, wenn auch in freieren Formen, in 64_{9} ff. vorhanden. Ferner bestehe eine gewisse Inkongruenz zwischen v 9 f., wo über die Zerstörung des Tempels geklagt werde, und 63_{18}, wonach doch kein solcher existiere. Dieser Grund erledigt sich mit der Richtigstellung der Martischen Auslegung von 63_{18}: 63_{18} ist eben nach $64_{9\,f.}$ zu konjizieren! Damit ist der letzte Versuch, 63_{7}—64_{11} in das 5. Jahrhundert zu versetzen, als gescheitert zu betrachten[2]).

Es bleibt nur übrig, 63_{18} und $64_{9\,f.}$ auf die Katastrophe von 586 zu beziehen[3]). Daraus ergibt sich als Entstehungszeit von 63_{7}—64_{11} die Zeit von 586—520. Sofort erhebt sich die weitere Frage, ob das Stück exilisch oder nachexilisch ist. Für die Zeit zwischen 538 und 520 gaben ihr Votum Sellin, Littmann, J. Marty, Greßmann u. a., für die Zeit des Exils Budde, Steuernagel, Abramowski u. a. Wir möchten uns für die Zeit nach 538 entscheiden aus folgenden Gründen. $64_{8\,b.\,9\,a}$ sagt, daß schon wieder ein עַם in den heiligen Städten, in Jerusalem, beim Tempel ist. Überhaupt macht das ganze Stück den Eindruck, daß der Verfasser nicht fern im Exil, sondern in unmittelbarer Nähe, vielleicht eben zurückgekehrt ist. Befände er sich noch im Exil, so würde er wohl um Rückkehr gebetet haben. Zu der Ansetzung nach 538 paßt außerdem, daß die Zerstörung schon weit zurückzuliegen scheint. Deshalb wird sie erst nach langen Umwegen am Ende als etwas, das ebenfalls Jahwe rühren könnte, erwähnt; ein Gebet aus dem frischen

1) A. a. O. S. 399.

2) Vgl. über Marti auch Sellin, Studien II S. 133.

3) Die Hypothese einer Zerstörung um 500 „im Anschluß an die Erhebung Serubabels" nahm Sellin selbst in den Studien II, S. 132, zurück.

Eindruck der Zerstörung heraus würde diese Tatsache betont an den Anfang gestellt haben, wie z. B. ψ 74 das tut. Auch die Erwähnung der Mosezeit (63_{7-14}) würde sich gut erklären als hervorgerufen durch die Parallele zwischen der Rückkehr aus Babylon und dem Auszug aus Ägypten. Schließlich bietet auch Sach. 1_{12} eine Parallele zu dem ganzen Stück 63_7 —64_{11}. Die Gründe, die man gegen die Datierung zwischen 538 und 520 anführt, verfangen nicht. Daß „Jerusalem eine Wüste ist" (64_9), soll nicht zu dieser Zeit stimmen; als ob man das Wort pressen dürfte und als ob Jerusalem im Anfang nicht wirklich noch dünn bevölkert war, woraus solche Wünsche wie z. B. 60_{22} erwuchsen! Ferner seien die Juden Judäas zu jener Zeit keineswegs reuige Sünder gewesen. Aber wer will das in dieser Allgemeinheit behaupten? Kurz, es steht nichts im Wege, im Gegenteil, es spricht manches dafür, 63_7 —64_{11} in der Zeit zwischen 538 und 520 entstanden zu denken.

Das Stück möglichst nahe an die Zeit der Erbauung des zweiten Tempels heranzurücken und nicht ins Exil hinaufzugehen, dazu rät auch seine Verwandtschaft mit den übrigen Stücken von c 56—66, die wir meist zwischen 519 und 500 ansetzen konnten. Zugleich wird jetzt die Datierung dieser Stücke durch ihre Verbindung mit 63_7 —64_{11} aus einer bloß möglichen zu einer wahrscheinlichen. Siehe Weiteres in der Zusammenfassung am Schluß des Kapitels!

c 65.

Zunächst wird in v 1—7 ein Volk angeredet, das allerlei Afterkult ergeben ist und Jahwe nicht sucht. Einst hat Jahwe seine Hände nach ihm ausgestreckt, aber jetzt will er ihm heimzahlen. In v 8 ff. wird dies Volk in zwei Gruppen geschieden. Es wird mit einer Traube verglichen, die der Winzer schon vernichten will, weil die meisten Beeren faul sind, in der er aber doch noch „Segen", gute Beeren, findet und diese nun rettet. So will auch Jahwe nicht „das Ganze" vernichten, sondern seinen Knechten, seinen Auserwählten Heil bereiten. Die Schilderung des Heils läßt wieder einige mögliche Schlüsse auf die Lage dieser Knechte zu. Sie sind in der Minderheit; das beweist das Bild von der Traube, die man nicht wegwirft, wenn die faulen Beeren nur wenige sind, das beweist auch die Tatsache, daß der Prophet in v 1—7 in der Leidenschaft des Augenblicks das Volk schlechthin des Abfalls zeiht. Die Auserwählten sind doch noch nicht die wirk-

lichen Herren des Landes; vielleicht liegt das hinter der Verheißung von v 9. Auf jeden Fall befinden sie sich in keiner guten Lage. Sie haben Nöte genug (v 16 c). Sie bebauen ihre Weinberge, aber oft genug essen andere die Früchte; sie bauen sich Häuser und müssen oft genug zusehen, wie ein anderer sie bewohnt (v 21 f.)[1]). Sie plagen sich nicht selten vergeblich (v 23). In Jerusalem zu wohnen, ist keine Freude (v 18). So ist in dem Propheten und mit ihm in vielen anderen die Sehnsucht nach einem neuen Jerusalem, ja nach einem neuen Himmel und einer neuen Erde erwacht.

In welche Zeit führt diese Lage? Sie ist offenbar nachexilisch. Die Bedenken, die Budde[2]) geltend macht, sind geringwertig. Nach v 11 und 18 erscheint es ihm recht fraglich, ob Jerusalem und der Tempel schon wieder stehen. Aber in v 18 ist kaum davon die Rede, daß Jerusalem erst neu gegründet werden soll, sondern vielmehr davon, daß Jahwe das gegenwärtig bestehende freudearme Jerusalem zu einem freudereichen umschaffen will. Und in v 11 braucht man daraus, daß von dem heiligen Berg und nicht vom Tempel geredet wird, nicht den Schluß zu ziehen, daß der Tempel noch nicht steht — ebensowenig wie aus Sach. 8 $_3$. Stände der Tempel noch nicht oder wäre er nicht wenigstens im Bau, so würde der Prophet in der Verheißung wohl etwas von ihm gesagt haben. Und befände sich das Volk noch im Exil, so würde er es schwerlich unterlassen, die Rückkehr zu verheißen, wo sich ihm in v 13 ff. so gute Gelegenheit bot. Daß v 9 klinge, als wenn die Heimkehr noch bevorstände, wird man Budde kaum zugeben können. Gerade hier würde man dann erwarten, daß Jahwe nicht aus Jakob-Juda Samen, sondern Israel aus Babylonien hervorgehen lassen werde. Nein, der Sinn ist der: aus den bereits im Lande befindlichen Juden wird Jahwe sich die Erben seiner Berge auserwählen. Schließlich spricht gegen die Abfassung in Babylonien auch der Umstand, daß der v 11 erwähnte Gad- und Menikult nicht nach Babylonien, sondern nach Syrien und Phönizien weist[3]).

---

1) Die auffällige Wiederholung v 21, 22 macht diesen Schluß aus der Verheißung auf die gegenwärtige Lage ziemlich sicher. „Ein anderer bewohnt", das mochte mancher Zurückgekehrte erfahren, der sein oder seiner Väter Gut von Fremden belegt fand.

2) Kautzsch-Bertholet[4] I S. 714.

3) Vgl. Cheyne a. a. O. S. 369.

Indessen, Budde selbst besteht nicht auf der Datierung des Stückes c 65 aus dem Exil und stellt es anheim, wenn man in die nachexilische Zeit hinabgehen wolle, an die Zustände zu denken, die gegen Ausgang des 5. Jahrhunderts zur Abtrennung der Samaritaner führten.

Damit kommen wir zu der gewöhnlichen Datierung von c 65: kurz vor Nehemia. Nach einer häufig vertretenen Ansicht sollen die Abtrünnigen, denen die Drohungen von c 65 gelten, die Samaritaner sein, mit denen Nehemia zu kämpfen hatte. Diese Vermutung wird jedoch durch nichts gestützt. Wenn Littmann[1]) behauptet, daß sich ein götzendienerisches Volk, die Samarier, „deutlich als eine besondere kompakte Masse abhebt" und „auf der anderen Seite das fromme jüdische Volk steht", so beweist das nur, wie sehr die falschen Voraussetzungen ihm den Blick für das, was in c 65 dasteht, trüben. In v 1—7 und v 11 ff. findet er nur die Samarier angeredet; das Bild von der Traube (v 8) bezieht er nur auf die Juden. „Ich kann ..... in der Traube nur die jüdische Gola sehen; darin waren eben gute und schlechte, letztere wohl die, welche mit den Samaritanern konspirierten ..... Die Traube wird ja doch erhalten und das Volk in 1—7, 11 ff. geht zugrunde! Dies Bild geht die Samaritaner nichts an (nur vielleicht insofern, als sie für das schlechte Element in der Traube verantwortlich sind), sie bilden eine eigene Gruppe für sich" [2]). Diese Auslegung des Bildes von der Traube ist schwerlich richtig. Davon, daß die ganze Traube, die ganze Gola, Fromme und Gottlose, erhalten werden, steht nichts in v 8 f. zu lesen. הַכֹּל steht in 8 c betont am Ende: nicht das Ganze, die gesamte Gola, auch die Frommen, will Jahwe verderben, aber natürlich die Gottlosen, die in der Mehrzahl sind. v 9 bestätigt das ausdrücklich: aus Juda, aus der Gola, will Jahwe sich Samen auserwählen, nicht ist die ganze Gola der Same; dieser auserwählte Samen, seine Knechte, soll das Land erben, aber die anderen, v 11 ff., sollen umkommen. Was sollte denn auch gerade das Wort הַכֹּל in v 8, wenn es nicht betont wäre? Unbetont wäre es herzlich blaß und nichtssagend und doch leicht durch ein besseres, etwa עַמִּי, zu ersetzen gewesen. So aber weist es deutlich auf v 1—7 zurück. Daß

1) A. a. O. S. 41.
2) A. a. O. S. 43.

der Prophet das ganze Volk aufrührerisch genannt und dem ganzen Volke die Strafe angedroht hatte, ließ ihm nicht Ruhe, er kannte doch auch Fromme; so fügte er später v 8 ff. hinzu. Übrigens gestattet auch eine genauere Überlegung des Bildes von v 8 selber nicht, es so zu deuten, wie Littmann es tut. Was sagt denn das Bild? Man findet Most in der Traube und sagt: „Verdirb sie nicht, denn es ist Segen in ihr." Die vorausgesetzte Lage ist offenbar die, daß der Winzer die Traube, weil sie schlecht ist, schon wegwerfen will; da findet jemand noch Most in ihr und sagt ihm, er solle nicht die ganze Traube wegwerfen, sondern nur die schlechten Beeren und den Most der guten retten. Eine solche Handlungsweise bei einer Weintraube ist verständlich. Aber welcher Winzer läßt die wenigen guten bei den vielen schlechten Beeren und hebt beides zusammen auf, damit alles faul wird?

Die Tatsache ist also nicht zu umgehen, daß in c 65 nicht von den Samariern und vielleicht auch ihrem Anhange unter der judäischen Bevölkerung einerseits und der Gola andererseits die Rede ist, sondern ganz allein von der Gola. Nein, nicht von der „Gola", vielmehr — diese Richtigstellung sei gleich hier angebracht — von der gesamten Bevölkerung Jerusalems und seiner Umgebung, die nur zu einem Teil aus zurückgekehrten Exulanten, zu einem Teil aber auch aus alteingesessenen Judäern bestand. Wie schon bei 56_9—57_{13} ausgeführt, ist es verfehlt, von vornherein eine scharfe Scheidung zwischen der Gola und den Alteingesessenen zu machen. Beide Teile waren im Anfang auf einander angewiesen, zumal da die Zahl der Zurückgekehrten nicht allzu groß war. Beide Teile kamen sich auch entgegen. Daß die Zurückgebliebenen Anschluß suchten an die Gola, ist wohl der historische Kern der Erzählung Esr. $4_{1\,ff.}$; was nach Esr. $4_{1\,f.}$ die Samarier taten, das taten sicher auch die zurückgebliebenen Judäer. Andererseits kamen ihnen die Zurückgekehrten entgegen. Das scheint $65_{1\,f.}$ im Hintergrunde zu liegen. Aus $65_{1\,f.}$ spricht die enttäuschte Hoffnung; man hatte geglaubt, die zurückgebliebenen judäischen Brüder würden Jahwe wahrhaft suchen, man hatte ihnen die Hand gereicht zum Volksbunde, aber man hatte sich getäuscht: die anderen suchten Jahwe nicht. Wann kam diese Erkenntnis? Wir vermuten wie bei 56_9—57_{13}, daß das geschah, als nach der Vollendung des Tempels die einigende und begeisternde, über manche Unebenheit hinwegsehende Hoffnung auf die Ankunft des Heils

aufs schwerste enttäuscht war. Da blühte das abgöttische Wesen wieder auf, die Afterkulte wagten sich wieder offen hervor. Natürlich waren es vor allen Dingen die synkretistisch verseuchten Alteingesessenen, die diesem Wesen jetzt wieder oder doch wieder kräftiger fröhnten; aber sie zogen auch einen guten Teil der Zurückgekehrten mit sich, je nachdem bei diesen mehr oder weniger Voraussetzungen vorhanden waren. Umgekehrt aber hielt auch in dieser Zeit mancher einheimische Jude an dem Glauben der jahwetreuen Gola fest. Die Scheidelinie trennt nicht Gola und alteingesessene Judäer, sie geht vielmehr mitten durch das Volk und ist im Grunde religiös bedingt.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß nichts im Wege liegt, c 65 aus der Zeit bald nach 515 zu datieren. Gewiß ist es auch möglich, bis in die Zeit kurz vor Nehemia hinabzugehen, wenn es auch unmöglich ist, die Abtrünnigen von c 65 mit den Samariern gleichzusetzen, weil die Samarier wohl nie mit den Juden zusammen ein Volk gebildet haben. Als ein Bild der innerjüdischen Verhältnisse ist c 65 bis in die Zeit kurz vor Nehemia durchaus denkbar. Die Tatsache jedoch, daß c 65 inhaltlich und stilistisch mit den übrigen Stücken des Trtjes. eine Einheit bildet, gebietet es, aus der Zahl der Möglichkeiten die Datierung zwischen 515 und 500 zu wählen. Dies Resultat könnten wieder einige Parallelen aus Hag. und Sach. unterstreichen. Vgl. z. B. 65_9 mit Sach. 2_{16}; 65_{13} mit Hag. 1_{11}, $2_{16\,f.}$; $65_{15\,f.}$ mit Sach. 8_{13}; 65_{17} mit Hag. 2_6; $65_{18\,f.}$ mit Sach. $8_{18\,f.}$; 65_{20} mit Sach. 8_4; $65_{21\,ff.}$ mit Sach. $8_{10\,ff.}$, Hag. 1_{11}, $2_{16\,f.}$. Dagegen finden sich bei Maleachi — zufällig? — keine Parallelen.

Noch auf eins muß kurz eingegangen werden. Abramowski glaubt, c 65 als ein völlig selbständiges Stück ansehen zu müssen. Von dem Verfasser der Stücke $57_{14\,ff.}$—62 unterschieden den Dichter von c 65 wichtige Züge. „Das Zukunftsbild" sei „ganz anders", ebenso seien „die Verhältnisse in der Gegenwart verschieden" [1]). Wie man auf Grund derartig allgemeiner Behauptungen den Schluß auf verschiedene Verfasser ziehen kann, ist schwer begreiflich. Muß denn in jedem Stück genau dasselbe gesagt werden? Können die Verhältnisse sich nicht ändern? Und besteht nicht zwischen c 58 f. und c 60—62, die Abramowski alle von einem Verfasser stammen läßt, ein mindestens ebenso großer Unterschied wie

1) A. a. O. S. 133 Anm. 2.

zwischen c 57_{14}—62_{12} und c 65? Abramowski meint auch, zwischen c 65 und 56_9 —57_{13} solche Unterschiede feststellen zu müssen, daß ihre Verfasser „kaum in eins zu setzen" sind. „Die Kulte sind zu verschieden, ebenso ihre Behandlung" [1]). Es wird nicht deutlich, was mit dem Unterschied in der „Behandlung" gemeint ist. Jedenfalls werden die Götzendiener hier wie dort als Abtrünnige bezeichnet (לא שאל 65_1 — לא ירא 57_{11}; עם סוֹרר ומֹרה 65_2 — ילדי־פשע 57_4 usw.), und hier wie dort wird ihnen die Strafe angedroht ($65_{6\,f.\,11\,f.}$—$57_{12\,f.}$). Daß nicht genau dieselben Kulte in beiden Stücken genannt werden, ist nicht weiter auffallend. Verbindungen sind dennoch da: Baumkult ($65_{3\,b}$—$57_{5\,a}$), Nekromantie ($65_{4\,a}$—$57_{9\,b}$), Höhenkult (65_7 —57_7); und vielleicht sind Gad und Meni (65_{11}) solche Götter, von denen 57_3 redet; Marty, der im übrigen für c 65 und $56_{9\,ff.}$ auch verschiedene Verfasser annimmt, bringt 65_{11} mit 57_6 (libations) zusammen. Vor allem ist das Eine zu bedenken: es handelt sich in c 65 wie in $57_{3\,ff.}$ um Synkretismus, beidemal sind aus der Menge der synkretistischen Erscheinungen nur einige herausgegriffen; es handelt sich nie um die vollständige Aufzählung aller vorhandenen Kulte. Abramowskis Einwände gegen die Herleitung des Kap. 65 von dem Verfasser der übrigen Tritojesajastücke sind also als nicht stichhaltig abzulehnen.

66_{1-4}.

Über dies Stück gehen die Meinungen am weitesten auseinander, und es ist schwer, eine befriedigende Lösung zu finden. Sie hängt von der Beantwortung zweier Fragen ab: 1. Spiegelt sich in 66_{1-4} ein konkretes historisches Ereignis wieder, ist es die Reaktion auf den Plan eines Tempelbaus? 2. Werden Tempel und Kult absolut abgelehnt oder nur unter bestimmten Bedingungen?

Cramer [2]) und im Anschluß an ihn Abramowski [3]) halten dafür, daß $66_{1\,f.}$ sich nicht gegen einen konkreten Tempelbau wende. Der Gedanke sei derselbe wie in $57_{15\,b}$: Jahwe ist der Erhabene, der im Himmel wohnt, und doch zugleich der Gütige, dessen Auge auf den Demütigen ruht. Gegen diese Deutung erheben sich schwere Bedenken. Wenn der Sinn von $66_{1\,f.}$ nur der von $57_{15\,b}$

1) A. a. O. S. 134, Anm. 1.
2) A. a. O. S. 101 f.
3) A. a. O. S. 136.

ist, weshalb ist er dann nicht so klar und deutlich, so kurz und prägnant ausgedrückt? Dann stört v 1 b, 2 a, zieht die eine Seite des Gegensatzes unnötig in die Länge und macht ihn wirkungslos. Gewiß liegt der Gedanke von 57_{15} mit in $66_{1\,f.}$, aber er steht nicht im Mittelpunkt. Auf jeden Fall wird der Gedanke in v 1 b, 2 a in eine andere Richtung abgebogen; man denkt am Ende von 2 a nicht an den Gegensatz des erhabenen zu dem gütigen, den Demütigen liebenden Jahwe, sondern an den Gegensatz des himmlischen zum irdischen Heiligtum und empfindet v 2 b als etwas Neues, schon nach v 3 Weisendes, zumal die Formel נאם־יהוה (2 a) einen gewissen Abschluß bringt. Kosters hat das empfunden und ist darum allein konsequent, wenn er, um $66_{1\,f.}$ nach 57_{15} erklären zu können, v 1 b und 2 a streicht als „eene storende inlassching van iemand die by vs 1 a de tegenstelling met het aardsche heiligdom miste“ [1]). Es zwingt jedoch nichts zu dieser Streichung als — das Vorurteil, es sei von keinem bestimmten Tempelbau die Rede. v 1 b und 2 a stehen so sehr im Vordergrund, daß man Grund genug zu der Annahme hat, sie seien eben doch gegen den Plan gewisser Leute, einen Tempel zu bauen, gerichtet.

Aber welche Haltung nimmt das ganze Volk nun gegen diesen konkreten Plan an? Lehnt es jeden Tempel und (v 3 f.) jeden Kult grundsätzlich ab oder nur den Tempel und den Kult, den jene Leute einrichten wollen? Es ist zuzugeben, daß dem ersten Eindruck nach an eine radikale Ablehnung des Tempels und des Kultes gedacht werden könnte. כָּל־אֵלֶּה 2 a auf Himmel und Erde zu beziehen, ist möglich: was soll mir ein Tempel, faßt doch die ganze Welt mich kaum! Keinen Tempel verlangt Jahwe und keinen Kult, nur Demut, Herzensfrömmigkeit: wer einen Stier schlachtet, ist so gut wie ein Mörder. Bei näherer Überlegung erweist sich jedoch diese Auffassung als unmöglich. Würde ein wirklicher Herzensfrommer, ein wirklicher „entschlossener Vertreter des geistigen Gottesdienstes“ [2]) so von denen reden, die Tempel und Kult wollen, wie der Verfasser von 66_{1-4} es in v 3 und 4 tut? Würde er so schwere Strafe androhen können? Gegen dies allgemeine Bedenken könnte man freilich einwenden, der Verfasser sei eben kein idealer Vertreter des geistigen Gottesdienstes, sonst hätte er so radikal über Tempel und Kult nicht geurteilt. Gewiß.

1) A. a. O. S. 617.
2) Abramowski a. a. O. S. 136.

Aber welcher Jude und welcher israelitische Prophet ist je so außerordentlich radikal gewesen „in der Feststellung seines Frömmigkeitstyps wie in der Bezeichnung des Kultus“?[1]) Ein solcher Radikalismus ist einem Mann des A. T. kaum oder gar nicht zuzutrauen. Die angeführten Parallelen ziehen nicht. Jesaja nennt zwar den Geruch der Opfer einen „abscheulichen Geruch“ (1_{13}); aber damit erklärt er den Kultus nicht für sündhaft, sondern nur für wertlos. Es kommt ihm auch nicht in den Sinn, den Kult überhaupt zu verwerfen. Und 1. Sam. 15_{23} wird nicht das Opfern mit Zaubereisünde verglichen, sondern der Ungehorsam, der hier zufällig in einem Opfer liegt. Das Opfer wird nicht verworfen, aber „Gehorsam ist mehr als bestes Opfer“ (1. Sam. 15_{22}). Wenn Abramowski also behauptet, der Protest gegen den Tempelkult in 66_{1-4} sei „nicht schärfer als die sonstige Polemik“[2]), so ist er offenbar im Irrtum: Als Sünde (4 c), die schwer bestraft wird (4 a), wird der Tempelkult von keinem anderen Propheten bezeichnet. Abramowski gibt selbst zu, daß v 4 b. c seiner Betrachtung im Wege steht, er streicht deshalb die beiden Zeilen[3]). Eine unberechtigte Verlegenheitsauskunft, die zudem nichts nützt, weil 4 a stehen bleibt. Es sind wirkliche Götzendiener, gegen die sich der Prophet wendet; diesen Eindruck hat man unbedingt.

$66_{4\,b.\,c}$ verbindet übrigens das Stück deutlich mit c 65 (v 12!), so daß selbst Budde und Marty denselben Verfasser annehmen. Es geht aber unmöglich an, den Verfasser von c 65 für einen radikalen Feind des Tempels und des Kultus zu erklären (vgl. 65_{11} הַר־קָדְשִׁי). Auch das ist ein Grund, die Behauptung zurückzuweisen, 66_{1-4} lehne den Kultus und den Tempel überhaupt ab, ganz zu schweigen davon, daß nach dem übrigen stilistischen und theologischen Befund 66_{1-4} nicht aus der Einheit mit den übrigen Stücken des Trtjes. herausfällt und diese Stücke einen solchen radikalen Standpunkt nirgends vermuten lassen. Schließlich sei noch auf 1. Kg. 8_{27} ff. hingewiesen, wo es zuerst auch heißt: „Der Himmel und der höchste Himmel fassen dich nicht, geschweige denn dies Haus, das ich gebaut habe“ (v 27) und gleich darauf: „Wende dich hin zu meinem Flehen ....., daß deine Augen offen stehen über diesem Hause Nacht und Tag, über der Stätte von der du gesagt hast: Mein

1) Abramowski S. 137.
2) A. a. O. S. 136.
3) A. a. O. S. 115.

Name soll dort weilen" (v 28 f.). Auch hier wird der Tempel nicht verworfen, obgleich klar gesagt ist, daß der Himmel selbst Jahwe nicht fassen könne, geschweige denn der Tempel. Also aus 66_{1-4} ist keineswegs herauszulesen, daß Tempel und Kultus überhaupt abgelehnt werden, es werden nur Tempel und Kultus der bestimmten Leute, die hier den Tempel bauen wollen, abgelehnt, und zwar deshalb, weil sie Götzendiener sind, weil sie an „Greueln" Gefallen haben (3 c), weil sie tun, was böse ist in Jahwes Augen (4 c).

In welche Zeit diese Lage führt, ist natürlich aus ihr selbst nicht zu schließen. Das Stück selbst bietet nicht den geringsten Anhaltspunkt. Eine Datierung ist wieder nur durch den stilistischen und theologischen Zusammenhang mit den übrigen Stücken des Trtjes. möglich. 66_{1-4} ist also auch ± 520 entstanden. Damit ist die Hypothese erledigt, es handele sich um den Plan eines Tempelbaus in Babylonien. Daraus ergibt sich ferner die Unbrauchbarkeit der Hypothese Duhms von einem Tempelbauplan der Samarier kurz vor Nehemia. Nun ist es sicher, daß zu Tritojesajas Zeit der Tempel in Jerusalem gebaut wurde. Ist 66_{1-4} in der Zeit entstanden, als über diesen Plan diskutiert wurde? Aller Wahrscheinlichkeit nach nicht. Männern wie Haggai und Sacharja, Josua und Serubabel konnte doch niemand vorwerfen, sie gingen ihre eigenen und nicht Jahwes Wege, sie hörten nicht auf Jahwe, sondern täten, was ihm nicht gefalle. Und hätten Haggai und Sacharja sich nicht mit einem solchen Gegner auseinandergesetzt, selbst wenn er nicht sie persönlich, sondern unlautere Elemente in der Gemeinde angriff, von denen er für Jahwe keinen Tempel gebaut wissen wollte? Aber wie dem auch sei — zur Sicherheit zu gelangen, ist hier auch nicht im entferntesten möglich —, wir möchten das Stück nach der Vollendung des Tempelbaus ansetzen wie c 65 und 56_9—57_{13}, mit denen 66_{1-4} einige Berührungspunkte aufweist (vgl. die Menschenopfer $66_{3\,a}$ — so ist הַכֵּה אִישׁ wohl dem Zusammenhang nach zu deuten — mit $57_{6\,b}$; Schweineblut $66_{3\,b}$ mit $65_{4\,b}$, שִׁקּוּצִים $66_{3\,c}$ mit $57_{13\,a}$; $66_{4\,b.\,c}$ mit $65_{12\,b.\,c}$). Parallel der Samarierhypothese Duhms möchten wir dann die Ablehnung des Tempelbaus auf einen Plan der in 57_{3-13} und 65_{1-7} Angeredeten beziehen. Seit jenen beiden Reden des Propheten[1])

1) Wir halten 66_{1-4} für später entstanden als c 65 und 56_9—57_{13}; vgl. darüber S. 114 ff.

hat sich der Gegensatz zwischen den beiden Volksteilen so zugespitzt, daß die Synkretisten drohen, einen eigenen Tempel zu bauen.

Es sei hier der Gedankengang von 66_{1-4} eingefügt, wie er sich uns zu ergeben scheint. Zuvor einige Bemerkungen. כָּל־אֵלֶּה (2 a) kann man auf Himmel und Erde deuten; daran, daß der Prophet mit dieser Begründung v 2 a streng genommen auch dem Jerusalemer Tempel das Existenzrecht entzieht, daran denkt er nicht. Wir möchten indes das כל־אלה lieber auf den Tempel und den heiligen Berg beziehen, auf die der Prophet mit einer entsprechenden Geste hinweist; vgl. das שָׁם Hag. 2_{14}! Dem widerspricht auch v 1 a nicht; daß auch der Jerusalemer Tempel nicht als Jahwes Wohnstätte in Frage kam, diese Logik brachte kein Jude auf; daß der Zionstempel eine Ausnahme bildete war selbstverständlich. Übrigens darf man v 1 a nicht so sehr als Begründung der Ablehnung v 1 b fassen. v 1 a ist vor allem Einleitung, Selbsteinführung Jahwes; Dtjes. hätte, wie Duhm richtig sagt, einen Nebensatz daraus gemacht. — Noch eine Bemerkung zu v 3 a. b! Je öfter man die Form der Sätzchen bedenkt, desto einleuchtender erscheint einem das Minoritätsvotum (Duhm, Greßmann, Abramowski), daß die Sätzchen nicht so zu fassen sind: wer das eine Mal einen Stier opfert, scheut das andere Mal nicht davor zurück, einen Menschen zu schlachten usw., sondern so: wer einen Stier opfert ist so gut wie jemand, der einen Menschen schlachtet. Im anderen Falle wäre ein וְ „und“ zwischen den Hälften der Sätzchen doch wohl unentbehrlich. Der Prophet will sagen: Tierschlachten und Menschenschlachten, Weihrauchstreuen und Götzengrüßen, alles ist gleich; natürlich nicht überhaupt, aber in dem geplanten Tempel. Diese Ergänzung ist dem Propheten selbstverständlich und ergibt sich völlig aus der Situation. Der kurze, knappe Torastil erschwert hier das Verständnis. Doch ist durch die Erkenntnis, daß wir es mit Tora und nicht mit Scheltrede zu tun haben, schon viel gewonnen. Die Scheltrede „schilt“ Sünden: wer jetzt, wenn auch ganz nach dem Gesetz, ein Schaf schlachtet, begeht ein andermal ja doch wieder Sünde, indem er einen Hund opfert. Die Tora gibt Weisung: einen Stier schlachten in jenem Tempel, das ist soviel wie einen Menschen opfern, ist also Sünde und zu unterlassen!

Doch nun der Gedankengang von 66_{1-4}! Ich Jahwe, der Erhabene, dessen Thron der Himmel und dessen Fußschemel die Erde ist, sage: Was für ein Haus wollt ihr mir bauen; ich will kein Haus von euch! Dies hier in Jerusalem hat meine Hand gemacht; damit ist's genug. Seid lieber demütig und zittert hin zu meinem Wort! An solchen habe ich Gefallen. Was soll mir euer Kult? Wer in eurem Tempel opfert, der treibt Götzendienst! Götzendienst! Den treibt ihr ja sowieso. Aber wie ihr eure eigenen, abtrünnigen Wege geht, so will ich euch strafen, wie ihr's nicht gedacht, weil ich gerufen, aber ihr nicht gehört, sondern getan, was böse in meinen Augen ist.

Damit sei's genug über 66_{1-4}. Ob unsere Lösung ganz befriedigend ist? Vielleicht wendet sich der Prophet gar gegen den Plan eines Tempelbaus im Ausland. Daß auswärtige Juden in Jerusalem anfragten und etwa um Unterstützung baten, ist nicht ausgeschlossen. So wandten sich 100 Jahre später die Juden von Elephantine an den Statthalter Bagohi von Juda und vorher an den Hohenpriester, die Priester und Vornehmen in Jerusalem, von denen sie abgewiesen wurden[1]). Vielleicht auch wendet sich der Prophet doch nicht gegen einen konkreten Tempelbau. Wer weiß es? Am Ende steht eben ein „Ignoramus". So viel aber scheint sicher zu sein, daß nach Stil und theologischem Gehalt, auch zeitgeschichtlichem Inhalt (Arten des Götzendienstes!) 66_{1-4} mit in die Reihe der Tritojesajastücke gehört und daß es danach aus der Zeit nicht allzu lange nach 515 zu datieren ist.

66_{5-16}.

Die Lage ist die aus c 65 und 66_{1-4} bekannte. Das Volk ist in zwei Parteien gespalten. Auf der einen Seite stehen die, die immer noch daran festhalten, daß Jahwe sich bald offenbaren werde. Auf der anderen Seite stehen die, die ihren Spott an solcher Unentwegtheit haben, die, wie der Prophet sagt, ihre Brüder hassen (v 5). Die beiden Parteien sind also Brüder; auch das ist ein Zeichen dafür, daß die Gegner nicht die Samarier, sondern abtrünnige Judäer sind. Die Samarier würden kaum Brüder genannt. Der Tempel steht schon, wie man doch wohl aus v 6 schließen muß. Die Lage der Jahwetreuen ist aber nicht glänzend.

1) Vgl. Greßmann, AOTB I. S. 175 ff.

Sie werden „ausgestoßen“ (v 5) von ihren feindlichen Brüdern und haben mancherlei von ihnen zu leiden (cf. $57_{1\,f.}$!). Der Ausdruck „ausgestoßen“ beweist, daß sie in der Minderheit sind. Dazu stimmt, daß ihre Sehnsucht auf eine plötzliche wunderbare Vermehrung ihrer Zahl geht (v 7 f.). Die Stimmung ist gedrückt; sie sind traurig (v 10) und müssen getröstet werden (v 11, 13). Dazu sind sie arm (v 12). Übrigens klingt v 10 f. so, als ob auch Leute außerhalb Jerusalems angeredet würden. Das würde zu unserer Anschauung passen, daß die Jahwetreuen sich nicht nur aus der Gola zusammensetzten, sondern, wie es nicht anders zu erwarten ist, auch aus den Frommen unter den Zurückgebliebenen.

Die Ähnlichkeit der Lage mit der der übrigen Stücke ist deutlich. So lassen selbst Budde und Marty das Stück von demselben Verfasser stammen, dessen Werk c 60—62 ist. Abramowski meint: „Stände dieser Abschnitt direkt hinter Kap. 60—62, so müßte man den gleichen Verfasser annehmen. Durch den weiten Abstand ist man dessen überhoben, denn es ist damit nichts gewonnen“ [1]). Es besteht indessen kein Grund, 66_{5-16} aus der Einheit des Trtjes. zu lösen. Damit ist die Entstehungszeit gegeben: nicht lange nach 515. v 9 könnte diese Datierung unterstützen: Halb ist das Heil schon da, der Tempel ist gebaut; nun muß das Heil bald ganz kommen. Je näher wir an 515 heranrücken, desto besser ist die Stimmung des ganzen Stückes zu verstehen.

Wir fassen zusammen. Die Untersuchung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes der Kapitel 56—66 ergibt, daß es wenig aussichtsreich ist, von diesem Gesichtspunkt aus zur Klarheit über die Tritojesajafrage zu gelangen. Der Eindruck, den ein Überblick über die bisherige Tritojesajaliteratur gewährt, bestätigt sich, daß man nicht zum Ziele kommt, wenn man nur den äußeren Inhalt, die zeitgeschichtliche Lage betrachtet. Dazu ist der Inhalt der einzelnen Stücke zu wenig konkret und läßt die verschiedensten Deutungen zu. So viel freilich wird aus der bisherigen Erörterung deutlich: Es ist schlechterdings unmöglich, aus dem äußeren Inhalt (Zeitverhältnisse im weitesten Sinn) einen triftigen Grund gegen die These von der Einheit des Tritojesaja geltend zu machen. Es ist vor allem unmöglich, ein oder mehrere Stücke aus dem

1) A. a. O. S. 128.

Zusammenhang mit den übrigen dadurch zu lösen, daß man sie aus einer Zeit datiert, aus der die übrigen nicht stammen können. Soviel ist sicher, daß sich alle behandelten Stücke aus der Schaffenszeit eines Mannes erklären lassen. Damit haben wir auch hier die Stütze für unsere These von der Einheit des Trtjes. Mit Wahrscheinlichkeit ist sogar noch ein Weiteres zu sagen: daß sich nämlich als die Schaffenszeit Tritojesajas die Zeit vor und nach der Vollendung des zweiten Tempels (515) ergibt. Im allgemeinen ist es so, daß für die Ansetzung der einzelnen Stücke das ganze Jahrhundert nach dem Exil offen steht, teilweise noch die Zeit des Exils und die Zeit nach Nehemia. Nur das Klagelied 63_7—64_{11} bietet einen einigermaßen sicheren Anhaltspunkt. Es ist mit hoher Wahrscheinlichkeit zwischen 538 und 519 entstanden zu denken. Damit ist die Abfassungszeit der übrigen Stücke gegeben. Sie werden sämtlich jünger sein als 63_7—64_{11}: sie können aber, wenn man sich den Dichter, als er $63_{7\,ff.}$ schuf, etwa 30 Jahre alt denkt[1]), kaum mehr als 40—50 Jahre jünger sein. Je nachdem man sich nun Trtjes. mit dem ersten Exulantenzuge oder mit einem späteren zurückgekehrt vorstellt, wird man die untere Grenze der Entstehungszeit seiner Reden auf 500 oder 490, allenfalls auch 480 festsetzen. Immerhin scheint es geraten zu sein, nicht zu weit unter die Vollendung des zweiten Tempels (515) hinabzugehen. Dies Ereignis scheint eine große Bedeutung im Leben des Propheten zu haben; jedenfalls erklärt sich manches in seinen Reden gut aus der Hoffnung und Enttäuschung der Zeit um 515.

Auch sein Verhältnis zu Dtjes. würde sich aus dieser Zeit am besten erklären. Trtjes. ist wohl ein persönlicher Schüler Deuterojesajas. Vielleicht hat er bei der Entstehung von $63_{7\,ff.}$ Dtjes. noch nicht gekannt[2]). In c 60—62 aber ist der Einfluß des Meisters ganz unverkennbar. In späterer Zeit läßt er nach, tritt aber dann wieder relativ stärker hervor, wenn Trtjes. vom Heile redet. Wegen seines Verhältnisses zu Dtjes. tut man gut, den Propheten möglichst in die Nähe seines Meisters zu setzen. Wir stimmen hier ganz mit Baudissin[3]) überein, der Trtjes. bald nach dem Tempel-

1) Der leidenschaftliche Charakter des Liedes dürfte eher auf einen jungen als auf einen alten Mann schließen lassen.

2) Allerdings bedingt auch der Charakter der Gattung den stilistischen Unterschied von Dtjes. Immerhin sind die etwaigen Beziehungen zu Dtjes. sehr spärlich.

3) W. W. Graf Baudissin, Einl. i. d. Büch. d. A. T. 1901, S. 410.

bau ansetzt: „ihn in noch größere Entfernung von dem exilischen Propheten abzurücken und der Zeit Nehemias zuzuweisen, liegt keine Veranlassung vor. Sein Verhältnis zu seinem Vorbild würde dadurch unverständlicher."

Schließlich sei auch das noch zugunsten unserer Datierung angeführt, daß sich für die äußere und innere Lage der Zeit nicht wenige treffende Parallelen zu Trtjes. bei Haggai und Sacharja finden, während gerade das Buch Maleachi, in dessen Nachbarschaft man gewöhnlich c 56—66 setzt, in diesem Punkte versagt. Von den Schäden, gegen die sich Maleachi besonders wendet, schweigt Trtjes.: eheliche Untreue (Mal. $2_{11\,ff.}$)[1]), Unehrlichkeit in der Abgabe des Zehnten und der Steuer (Mal. $3_{7\,ff.}$), kultische Gleichgültigkeit, Pflichtvergessenheit der Priester beim Opferbringen (Mal. $1_{6\,ff.}$) und Torageben (Mal. $2_{1\,ff.}$). Das Strafgericht über die Edomiter ist Mal. $1_{2\,ff.}$ schon hereingebrochen, Jes. $63_{1\,ff.}$ wird es nur gewünscht und in der Vision geschaut — wenn überhaupt von einem Gericht über Edom die Rede ist[2]). Und wenn man die Stellen im Buche Maleachi, die von den Zweifeln der Frommen handeln, auf sich wirken läßt, so verstärkt sich noch der Eindruck, den man von dem ganzen Buche hat: in Maleachis Zeit sind die Dinge schon weiter gediehen, haben sich die Keime, die zu Tritojesajas Zeit gelegt wurden, bedrohlich weiterentwickelt, fordern die Zustände immer dringender die Reform Nehemias und Esras. Wir freuen uns, mit diesem Eindruck wiederum nicht allein zu stehen, sondern auf Rothstein[3]), Sellin[4]), Abramowski[5]) hinweisen zu können.

Alles dies führt uns zu der Hypothese, Trtjes. habe im letzten Viertel des 6. Jahrhunderts gewirkt. Freilich ist das Recht dieser Hypothese erst erwiesen, wenn es gelingt, die einzelnen Stücke in den historischen Zusammenhang einzuordnen. Da sind wir nun bei Trtjes. in einer eigenartigen Lage. Wir wissen über den Lauf der Geschichte im ersten nachexilischen Jahrhundert herzlich wenig. Die Quellen fließen recht spärlich. Was Esra 1—6 berichtet, ist höchst unsicher. Dazu hört die Berichterstattung des

1) Mal. $2_{11\,f.}$ (Mischehen) ist doch wohl für einen Einschub zu halten.
2) Vgl. S. 93 f.
3) Deutsche Literaturztg. 1900 Nr. 42, Sp. 2714 f.
4) Studien II S. 146 f.
5) A. a. O. S. 127, 133.

Chronisten mit der Vollendung des Tempels 515 auf. Die Quellen Haggai und Sacharja 1—8 versiegen schon zwei Jahre früher. Die nächste brauchbare Quelle ist erst das Buch Maleachi, das man allgemein um die Mitte des fünften Jahrhunderts ansetzt. Und gerade in die dunkle Zwischenzeit führen uns aller Wahrscheinlichkeit nach die Anzeichen in c 56—66. Es kann also von einer „Einordnung" in den Geschichtsverlauf im Grunde nicht die Rede sein, vielmehr von einer Rekonstruktion des Geschichtsverlaufes, wie er sich aus c 56—66 zu ergeben scheint. Das Recht einer solchen Rekonstruktion wird kaum bestritten werden[1]). Daß sie nicht den Sicherheitsgrad eines strikten Beweises beanspruchen kann, ist selbstverständlich. Ihre Aufgabe ist erfüllt, wenn es gelingt, aus den einzelnen Stücken ein widerspruchsloses Bild des historischen Verlaufes herzustellen.

Hier erhebt sich die Frage, in welche zeitliche Reihenfolge denn die Stücke von c 56—66 gehören. Sind Anzeichen da, die es erlauben, das relative Alter der einzelnen Stücke zu bestimmen? Die Frage kann wohl bejaht werden. Natürlich kann man in der Bewertung und Verwendung dieser Anzeichen verschiedener Meinung sein. Das folgende ist daher nur als ein Versuch anzusehen.

Nicht nur stilistisch[2]), sondern auch inhaltlich heben sich aus der Summe der Stücke drei Gruppen hervor: c 58 f., c 60—62 und c 65 f. $56_{1\,f.}$ gehört zu c 58 f., $56_{9\,ff.}$ steht stilistisch zwischen c 58 f. und c 65 f., inhaltlich ist es 65_{1-7} parallel. $57_{14\,ff.}$ steht c 60—62 am nächsten. Betrachten wir zunächst nur die drei großen Gruppen, so scheint sich die Reihenfolge c 60—62, c 58 f., c 65 f. zu ergeben. Daß c 60—62 an der Spitze steht, darauf könnte schon die besonders nahe Verwandtschaft mit Dtjes. führen, wenn man den geringen Einfluß des Dtjes. in den übrigen Stücken (außer $63_{7\,ff.}$, vielleicht auch $63_{1\,ff.}$) darauf zurückführen darf, daß mit der Zeit der Schüler seinem Meister gegenüber selbständig wird. Daß c 60—62 älter als c 58 f. ist, könnte auch daraus hervorgehen, daß in c 60—62 der Sünde des Volkes noch nicht die Bedeutung zugemessen wird

1) Vgl. Cheyne a. a. O. S. 362: „... so werden die meisten Gelehrten mir zustimmen, daß bei der Behandlung der Geschichte der Juden in der persischen Periode auf Schlußfolgerungen beruhende Rekonstruktion in gewissem Umfange berechtigt und notwendig ist".

2) Vgl. S. 62.

wie in c 58 f.: in c 58 f. hat scheinbar die Enttäuschung von 515 dem Propheten die Augen geöffnet für etwas, was er vorher nicht so sah. Und c 65 f. wird schon deshalb später sein als c 60—62 und c 58 f., weil die Spaltung im Volke, von der in c 60—62 und c 58 f. nichts zu bemerken war, hier eingetreten ist. Auch der Götzendienst in $65_{1\,ff.}$ deutet darauf hin, daß hier die Lage am weitesten vorgeschritten ist: in c 60—62 wird das Heil noch in allernächster Zeit erwartet, in c 58 f. sucht man schon nach Gründen für das Ausbleiben, in c 65 f. geht man zur offenen oder versteckten Feindschaft gegen Jahwe und seine Treuen über. Kurz, es ergibt sich wohl die Reihenfolge c 60—62, c 58 f., c 65 f.

Ist es möglich, noch innerhalb der Gruppen eine Reihenfolge zu unterscheiden? In c 60—62 könnte man wieder, weil c 60 am stärksten von Dtjes. beeinflußt ist, also unter dem frischeren Eindruck des Dtjes. zu stehen scheint als c 61 f., c 60 als das älteste Stück ansehen. Das würde durch die Beobachtung bestätigt, daß c 60 das freudigste, sonnenreichste Stück unter den dreien ist; auf c 61 liegt schon Schatten (v 1—3!), ebenso auf c 62. Im Vorhergehenden ist die Vermutung ausgesprochen, c 60 sei zwischen 519 und 515 zur Zeit des Tempelbaus entstanden[1]). Das wäre jetzt dahin zu ergänzen: c 60 stammt aus der Zeit vor 515, c 61 aus der Zeit um 515, um die Vollendung des Tempelbaus, c 62 ist kurz nach c 61 entstanden. Der Jubel von c 60 wird in c 61 zum Trost, der Trost in c 62 zur Mahnung an Jahwe. Übrigens könnte auch die Reihenfolge im Text (60–61–62) ein Fingerzeig für die zeitliche Anordnung sein. Immerhin das Gesagte ist nur ein Versuch; nur als solcher möchte es aufgenommen werden.

In c 58 f. die Reihenfolge zu bestimmen, ist schon schwieriger. Doch mag auch hier die Anordnung des Textes darauf hindeuten, daß c 58 auch zeitlich dem c 59 vorangeht. Vielleicht darf man es auch als Zeichen einer weiter entwickelten Lage betrachten, daß sich der Zweifel des Volkes in 59_1 gegen Jahwes Können, in 58_3 nur gegen Jahwes Wollen richtet; immerhin ein schwaches Argument, weil beides auch gleichzeitig der Fall sein kann. In der absoluten Chronologie wären c 58 und 59 nicht lange nach 515 anzusetzen.

In c 65 f. wird die zeitliche Reihenfolge ebenfalls mit der textlichen übereinstimmen. Jedenfalls ist 66_{1-4} jünger als c 65, d. h.

1) Vgl. S. 88 ff.

wenn die Vermutung stimmen sollte, daß v 1—7, v 8—12 und v 13 ff. in Zwischenräumen hintereinander entstanden sind, noch jünger als 65_{8-12}. Denn $66_{4\,b.c}$ ist gleich $65_{12\,b.c}$. Aber während $65_{12\,b.c}$ an seiner Stelle den Eindruck des Originalen macht, erscheint $66_{4\,b.c}$ als angehängt. Das wird bestätigt durch das Metrum: $65_{12\,b\,u.c}$ stimmen mit ihren Doppeldreiern zu v 11 f.; $66_{4\,b\,u.c}$ fallen als einzige Doppeldreier aus dem schwereren Rhythmus von 66_{1-4} (4 + 4 (3)) heraus. Auch der Inhalt von 66_{1-4} (Plan eines Tempelbaus der Abtrünnigen) scheint in eine spätere, schon mehr zugespitzte Lage zu führen, als sie in c 65 hervortritt. Dasselbe gilt von $66_{5\,ff.}$, das in v 5 a einen Ausdruck von $66_{2\,b}$ aufnehmen dürfte. Wieder scheint sich die Lage zuungunsten der Jahwetreuen, der prophetischen Partei verschoben zu haben. Vielleicht — vgl. den Inhalt — ist $66_{5\,ff.}$ zusammen mit $65_{13\,ff.}$ entstanden. Natürlich sind das Vermutungen, aber unter dieser Voraussetzung möchte folgender Vorschlag doch erwägenswert sein: 65_{1-7}, 65_{8-12}, 66_{1-4}, $65_{13\,ff.}$ und $66_{5\,ff.}$. Die ganze Gruppe ist wohl einige Zeit nach 515, später als c 58 f. anzusetzen.

Es bleiben noch $56_{1\,f.}$, 56_{9}—57_{13}, $57_{14\,ff.}$, 63_{1-6} und 63_{7}—64_{11} zu betrachten. $56_{1\,f.}$ gehört zu c 58 f.; damit ist seine Zeit bestimmt. — 56_{9}—57_{13} ist 65_{1-7} parallel; beide Reden werden zur selben Zeit entstanden sein. Welche früher und welche später entstanden ist, wer weiß es? $56_{9\,ff.}$ ist vielleicht in drei ursprünglich selbständige Teile zu zerlegen, von denen 56_{9-12} wie inhaltlich — vgl. die sozialen Mißstände! — so zeitlich c 58 f. näher stehen wird. Dann ist vielleicht auch 57_{3-13} vor c 65 f. entstanden. — 63_{7}—64_{11} ist das älteste Stück und aller Wahrscheinlichkeit nach vor 519 gedichtet. Wie lange vorher, ist nicht zu sagen; vielleicht schon 538, vielleicht aber auch später. — 63_{1-6} ist sehr wahrscheinlich älter als c 58 f. und damit auch älter als c 65 f. Denn 63_{5} scheint gegenüber 59_{16} den Vorrang der Ursprünglichkeit zu besitzen. Der Anfang von $59_{15\,b\,ff.}$ ist nur eine wenig glückliche Anwendung des Visionserzählungsstils von $63_{1\,ff.}$; 63_{1-6} ist originale Vision, $59_{15\,b\,ff.}$ ist der Visionsstil nur literarische Form. Dazu kommen noch folgende Einzelheiten. Die Erwähnung eines Helfers ist 63_{5} vorbereitet durch 63_{3}, in 59_{16} nicht. Das סמכתני $63_{5\,b}$ ist vorbereitet durch סוֹמֵךְ (5 a); in 59_{16} steht nur in 16 b סמך, in 16 a ist statt des סוֹמֵךְ ein מפויע eingesetzt: un-

genaues „Zitat“. Ebenso ist das נבט hi. ($63_{5\,a}$) durch ראה ersetzt unter dem Einfluß des ויראו ($59_{15\,b}$); statt des אֵין־עֹזֵר ($63_{5\,a}$) ist das farblose אין־איש ($59_{16\,a}$), statt des treffenden חֲמָה ($63_{5\,b}$) das blasse צדקה ($59_{16\,b}$) eingetreten. Wir halten also dafür, daß 63_5 das Original und 59_{16} die schwächere Kopie ist. „Arm = Kraft“ und „Grimm“ stehen übrigens auch $63_{15\,b}$ (Eifer und Stärke) nebeneinander. Überhaupt steht, wie schon S. 62 bemerkt ist, 63_{1-6} stilistisch 63_7—64_{11} am nächsten. 63_{1-6} könnte auch zeitlich $63_{7\,ff.}$ am nächsten stehen. Die Parallele $63_5^{\smile} \parallel 59_{16}$ steht dem nicht im Wege, wie oben gezeigt, ebensowenig die Parallele $63_4 \parallel 61_2$. Denn auch hier scheint die Priorität bei 63_4 zu liegen aus dem einfachen Grunde, weil die Erwähnung des Rachetages neben dem Heilsjahr in 63_4 sich aus dem Zusammenhang von selbst ergibt, während sie in 61_2 nicht so selbstverständlich ist und durch eine Reminiszenz an 63_4 hervorgerufen sein könnte. Aber wohlgemerkt: „hervorgerufen sein könnte“; etwas Genaueres ist nicht auszumachen. Weil aus 63_{1-6} dasselbe junge, feurige Temperament wie aus $63_{7\,ff.}$ zu sprechen scheint, möchte die Ansetzung zwischen $63_{7\,ff.}$ und c 60 nicht unglücklich sein. Man hat in 63_{1-6} die Berufungsvision des Trtjes. sehen wollen[1]). Das ist möglich, aber nicht sehr wahrscheinlich; man vermißt die Sendung des Propheten. — Schließlich $57_{14\,ff.}$. Das Stück gehört dem Stil nach zu c 60—62. Es dürfte noch etwas jünger sein als $62_{10\,ff.}$, mit dem es auch durch den Inhalt (Rückkehr der Diaspora!) verbunden ist. Scheinbar vermittelt es den Übergang von c 60—62 zu c 58 f.

Unter allem Vorbehalt dürfte folgende Reihenfolge der Stücke die „historische“ sein:

1.	Zwischen 538 u. 519	63_7—64_{11}	
2.		63_{1-6}	Ansetzung fraglich
3.	Zwischen 519 u. 515	60	
4.		61	um 515
5.		62	die einzelnen Stücke nicht gleich-
6.		$57_{14\,ff.}$	[zeitig entstanden

1) Z. B. Haller in „Schriften d. A. Ts.“ 1925, 2. Aufl. S. 129.

7.	Nicht lange nach 515	$56_{1\,f.}$	
8.		58	
9.		$59_{1-4.\ 9-15a\ (15\,b-19)\ 20}$	v 15 b—19 etwas später eingesetzt?
10.	Später noch	$56_{9}-57_{13}$	56_{9-12}, $57_{1\,f.}$ vielleicht etwas [früher
11.		65_{1-7}	
12.		65_{8-12}	
13.		66_{1-4}	
14.		$65_{13\,ff.}$	
15.		$66_{5\,ff.}$	

Der Geschichtsverlauf, den die Stücke des Trtjes. erschließen lassen, dürfte sich also in kurzen Zügen in folgender Weise darstellen. Mit einem der Exulantenzüge, die seit 538 von Babylonien nach Palästina zurückkehrten, kam „Tritojesaja" als etwa dreißigjähriger Mann in seine Heimat, das gelobte Land seiner Väter. Wie hatte er sich diese Rückkehr in leuchtenden Farben ausgemalt! Und wie war es jetzt, als er vor den Trümmern der heiligen Stadt, vor den Trümmern des Tempels stand! So furchtbar hatte er sich die Verwüstung doch nicht vorgestellt und so groß nicht die Schwierigkeiten, die der Heimgekehrten in ihrem Vaterlande harrten! Aus diesem ersten Eindruck von seiner Heimat erwuchs das Klagelied $63_{7}-64_{11}$. Wie war Jahwe einst beim Auszug seines Volkes aus Ägypten so gütig und gnädig gewesen (63_{7-10})! Wenn man daran denkt und damit diesen zweiten Auszug und diesen zweiten Einzug in das gelobte Land vergleicht, wie tut es einem im Herzen weh (63_{11-14})!

Schau her doch vom Himmel und sieh,
von deiner heiligen, herrlichen Wohnung!
Wo ist nun dein Eifer und deine Stärke
das Wallen deines Herzens und dein Erbarmen?
O halt doch nicht an dich!
Bist du doch unser Vater! ($63_{15\,f.}$)
— — — — — — — — — — — — —
Warum haben Frevler deinen Tempel zerstampft,
dein Heiligtum unsere Feinde zertreten? (63_{18})
— — — — — — — — — — — — —
O daß du zerrissest den Himmel, herabführst! (63_{19})
— — — — — — — — — — — — —
Ach, blick doch her, sind doch alle dein Volk wir:
deine heiligen Städte sind Wüste geworden,
Zion ist Wüste geworden,
Jerusalem Wüstenei!

Unser heiliges und prächtiges Haus,
in dem dich gepriesen unsre Väter,
Ist geworden des Feuers Raub,
und all unsre Lust ist zu Trümmern geworden.
Kannst du darob an dich halten, Jahwe?
Kannst du schweigen und uns quälen bis aufs Blut? (64$_{8}$ ff.)

Es läßt sich denken, wie diesem Mann das Herz geblutet hat, als er sah, daß unter den gegenwärtigen Verhältnissen an einen Tempelbau nicht zu denken war. Dazu war die Jerusalemer Gemeinde viel zu arm und ihre Lage viel zu wenig gesichert. Zwar schloß sich ein Teil der 586 zurückgebliebenen Judäer der an sich nicht sehr zahlreichen Gola an, es kam zu einem mehr oder weniger zufriedenstellenden Kompromiß — vor allem auf religiösem Gebiet drang wohl der Standpunkt der Gola durch — zwischen der Gola und den Bewohnern des von ihr besetzten Gebietes d. h. Jerusalems und seiner nächsten Umgebung. Aber groß war dies Gebiet nicht, und die Bevölkerung des anliegenden Gebietes, heimlich oder offen unterstützt durch manchen „Juden", war wahrscheinlich nicht besonders erfreut über den neuen Zuzug und zeigte das auch durch die Tat. Vielleicht gehörten zu diesen feindlichen Nachbarn auch die von den Arabern immer weiter nordwärts gedrängten Edomiter, auf die man an sich schon wegen ihrer Beteiligung an der Zerstörung Jerusalems einen besonderen Haß hatte. Aus dieser Lage — Feinde ringsum! — entstand vielleicht die Vision 63$_{1-6}$. Jahwe nimmt Rache für sein Volk an seinen Feinden. Mit Edom beginnt er; wie Beeren in der Kelter, so zertritt er die Völker, daß ihm der Saft auf die Kleider spritzt. So schafft der Prophet sich und seinem Volke Luft in der Not der Gegenwart: einst kommt die Rache. 63$_{1-6}$ ist wohl das erste prophetische Stück Tritojesajas; er entdeckt in sich den Propheten.

Die Zeit des Tempelbaus kam. Haggai und Sacharja entfachten die Begeisterung, der auch Tritojesaja sich hingab. Und als Haggai und Sacharja verstummten, da sah Tritojesaja seine Zeit gekommen. Da entstand, als der Tempel noch im Bau war, der Hymnus auf die Herrlichkeit des künftigen Jerusalem (c 60), das von Jahwes Licht überstrahlt, von den Heiden mit ihrem unermeßlichen Reichtum aufgesucht und köstlich ausgebaut und darauf, bewohnt von gerechten Bürgern, Sitz der unmittelbaren Gnadengegenwart Jahwes wird. Ruhig und sicher ist die Erwartung: „Ich Jahwe, zu seiner Zeit will ich's treiben" (60$_{22}$).

Die Vollendung des Tempelbaus rückte immer näher; die Lage der Juden wurde nicht besser, eher schlechter, aber die Hoffnung wuchs. Die Verheißung c 61 entstand. Der Prophet, der Jahwes Geist auf sich ruhen fühlt, tröstet die äußerlich und innerlich Elenden mit der Verkündigung des Heilsjahres für Jahwes Getreue und damit gleichzeitig des Rachetages für seine Feinde, er tröstet die Betrübten, daß sie einst Eichen des Heils heißen werden (v 1—3). Dann wird das lang Ersehnte eintreffen, vor allem der Wiederaufbau des Landes (v 4). Die Fremden werden die grobe Arbeit des täglichen Lebens tun, Jahwes Freunde werden sich nur mit religiösen Dingen beschäftigen, sie werden Priester sein und damit die Herren, die von dem Gut der Untertanen leben (v 5 f.). Weil es ihnen einst so schlecht erging, soll es ihnen doppelt gut gehen; sie sollen ihren Lohn erhalten und herrlich dastehen vor allen Völkern (v 7—9). Darüber begeistert, stimmt der Prophet schon jetzt im Namen Zions den Jubelhymnus an (v 10 f.).

Bald nach c 61 entstand die Liturgie c 62. Etwas ungeduldiger ist die Hoffnung, aber nicht im geringsten geschwächt.

„Zions wegen kann ich nicht schweigen
und Jerusalems wegen kann ich nicht ruhn,
Bis hervorbricht wie Lichtglanz sein Recht
und sein Heil wie ein Fackelbrand." (v 1).

Von der Selbsteinführung gleitet der Prophet allmählich in die Verheißung hinüber und führt die Zukunft Zions in dem Bilde von der Ehe Jahwes mit Zion aus (v 4 f.). Dann wird das Heil da sein, vor allem werden die Mauern gebaut sein (v 6 f.). Sind die Mauern erst gebaut und hat die Stadt damit den nötigen Schutz, kommt auch der wirtschaftliche Wohlstand (v 8 f.). Dann kommt, auf daß der Jubel voll werde, die Diaspora heim.

Und man nennt sie „das heilige Volk",
„die Erlösten Jahwes";
Und du wirst genannt „Gesuchte",
„nicht verlassene Stadt" (v 12).

Dieser Liturgie folgte wohl in kurzem Abstand das Stück 57_{14} ff. Die Ankunft der Diaspora wird verheißen und das Volk damit getröstet, daß Jahwe nicht ewig zürne, sondern bei den Demütigen wohne und sie in seiner Güte wieder erquicken und heilen werde, so daß sie ihm noch Loblieder singen würden.

Doch der Tempel war vollendet, und Jahwe kam nicht. All die hohen Erwartungen erfüllten sich nicht, die großen Verheißungen

wurden zuschanden. Aber nein — sie wurden nicht zuschanden. Was Jahwe gesagt hat, das tut er auch. Dabei blieb der Prophet. Wenn das Heil dennoch nicht eintraf, so konnte der Grund nur beim Volke liegen. Und des Propheten Grübeln entdeckte auch den Grund: die Sünde des Volkes, über die er bisher in der Begeisterung Deuterojesajas hinweggegangen war. Und auf die legte er jetzt den Finger, ohne daß seinem Vertrauen auf Jahwes Heilswillen Abbruch geschah.

Wahret Recht und übet Gerechtigkeit!
Denn es wird bald meine Hilfe kommen
und meine Gerechtigkeit sich offenbaren (56 1).

Anders das gewöhnliche Volk. Das versuchte es zunächst mit dem alten Mittel, mit Fasten. Als das nichts half, da wurde es ungeduldig.

Warum fasten wir und du siehst es nicht,
kasteien wir uns und du hörst es nicht? (58 3)

Da bricht der Prophet los. Das Fasten taugt nicht, weil es nicht ernst genommen wird: man treibt Geschäfte und zankt sich nebenbei (58 3 f.), oder man faßt es ganz äußerlich auf, beugt wie die Binse sein Haupt und legt den Sack an (58 5). Dabei vergißt man die Hauptsache, Gnade und Barmherzigkeit an den Elenden zu üben (58 6 f.). Täte man das, dann würde das Heil kommen (58 8 ff.).

Aber das Volk läßt sich so leicht nicht bekehren. Nach seiner Meinung liegt es doch an Jahwe: Jahwe hat nur keine Macht, er kann gar nicht helfen. Dieser Rede tritt der Prophet in der Liturgie c 59 entgegen. Klar und deutlich sagt er's den Leuten ins Gesicht:

Ha, nicht ist zu kurz Jahwes Hand zu helfen
und nicht ist zu taub sein Ohr zu hören!
Vielmehr eure Schulden stehen im Weg
zwischen euch und eurem Gott:
Und eure Sünden
verhüllen sein Antlitz
euch nicht zu hören (59 1 f.).

Daher ändert euer sündhaftes Verhalten (v 3 f.) und vor allem — tut Buße! Der Prophet stimmt selbst für das Volk das Klage- und Bußlied (v 9—15 a) an. Und wieder ist der Schluß: Schafft ihr so die Sünde fort, dann kommt das Heil, andernfalls die Strafe (v 15 b ff.).

Dieser letzte Ton, Strafe den Frevlern, wird immer stärker, je mehr sich die Lage im Lauf der Zeit zuspitzt. Die Tatsache,

daß Jahwe doch nicht kam, brachte viele wieder dazu, daß sie sich in den gegebenen Verhältnissen so gut wie möglich einzurichten suchten und dabei auf sehr bedenkliche Bahnen gerieten. Insbesondere die leitenden Kreise nutzten ihre Macht und ihr Ansehen dazu aus, für sich selbst Vorteile zu erreichen auf Kosten des Volkes. So kam es, daß die Lage der Jahwetreuen, die an sich schon nicht glänzend war, noch schlechter wurde. Das rief den energischen Protest des Propheten hervor. $56_{9\,ff.}$ ruft er die wilden Tiere herbei, die pflichtvergessenen, hab- und genußsüchtigen Oberen aufzufressen, unter deren Regiment die Frommen nur zu leiden haben und ihre Zahl immer kleiner wird.

Kamen die leitenden Kreise durch die Enttäuschung des Jahres 515 allmählich wieder zu ihren alten Herrenmanieren, so kam das gewöhnliche Volk aus den allerverschiedensten Motiven wieder zum Götzendienst und Afterkult, ohne daß die Regierenden dagegen einschritten (56_{10}), sie unterstützen es wohl teilweise selber. Das Volk bestand ja zum großen Teil aus Alteingesessenen, die seit der Deportation der geistig führenden Schichten im Jahre 586 zum Teil in Aberglauben und Synkretismus versunken waren. Sie hatten unter dem Eindruck der gewaltigen Jahwetat von 538 ff. ihren Synkretismus etwas hintangestellt und sich der höheren Religion ihrer Brüder gebeugt, natürlich nicht alle, manche auch nur unehrlich oder abwartend. Jetzt brach der alte Synkretismus wieder hervor und zog auch manche der Heimgekehrten in seinen Bann. Fast das ganze Volk schien verseucht zu werden. In dieser Lage entstand $57_{3\,ff.}$, eine Drohrede gegen die vielen Götzenkulte, mit denen Jahwe nichts zu tun haben will. Jahwe wird Rache nehmen.

> Und nicht sollen dir helfen, wenn du schreist,
> noch dich retten deine Greuel!
> Nein, sie alle trägt der Wind fort,
> rafft ein Hauch weg! ($57_{12\,f.}$).

Allmählich klärte sich die Lage. Das Volk spaltete sich in zwei Lager, in ein stärkeres der Abtrünnigen und in ein schwächeres der Jahwetreuen, der Knechte, der Auserwählten, derer, die sich mit Recht Jahwes Volk nennen konnten. Nicht lange nach $57_{3\,ff.}$ entstand als Seitenstück 65_{1-7}. Wieder werden synkretistische Götzendienste aufgezählt und wieder wird den Götzendienern, die Jahwes Liebeswerben von sich gewiesen haben, schwere Strafe angedroht. Bald danach schon wird der Prophet den Zusatz 65_{8-12}

gemacht haben. Es sind ja nicht alle abgefallen; wie in einer faulen Traube ab und zu noch ein paar gute Beeren gefunden und nicht vernichtet werden, so ist's auch mit dem Volke. Es gibt noch Getreue; ihnen wird Heil verheißen, sie sollen die einstigen Erben Judäas werden. Gegen die Abtrünnigen aber wird die Drohung wiederholt.

Die Gegner schwiegen natürlich nicht. Ihren verhaßten „Brüdern" einen Schlag zu versetzen, faßten sie den Plan, sich einen eigenen Tempel zu bauen. Zur Ausführung dieses Planes kamen sie, soviel wir wissen, nicht; vielleicht war eine solche von Anfang an gar nicht beabsichtigt. Immerhin genügte das Bekanntwerden der Absicht, den Propheten auf den Plan zu rufen. Seinen ganzen Zorn entlädt er in 66_{1-4}. Den Tempelbau lehnt er ab, ebenso den Kult in jenem Tempel: der regulärste Kult ist dort soviel wie schlimmster Götzendienst. Jahwe will keinen neuen Tempel, sondern nur echte Demut und Beobachtung des Gesetzes; aber er haßt und bestraft furchtbar das frevlerische Treiben derjenigen, die nicht seinen Willen tun, sondern in ihren eigenen Wegen wandeln.

Den Gottlosen Unheil, den Frommen Heil: das ist das doppelte Thema der beiden letzten Reden des Propheten $65_{13\,ff.}$ und $66_{5\,ff.}$. Allerdings überwiegt in beiden die Heilsverkündigung; seine Freunde waren dem Trtjes. doch wichtiger als seine Feinde. Herrlich wird die Zukunft sein: Essen, Trinken, Fröhlichkeit, ein neuer Himmel und eine neue Erde, Jerusalem eine Freude, langes Leben und Genuß der Güter, Tierfriede ($65_{13\,ff.}$). Die prächtige Liturgie $66_{5\,ff.}$ ist wohl das letzte, jüngste Stück des Propheten. Es ist wie ein Vermächtnis. Laßt euch die Gegner nicht ängstigen; sie erfahren ihre Strafe ($66_{5\,f.\,15\,f.}$). Das Heil kommt doch plötzlich und wunderbar. „Ich will euch trösten, wie einen seine Mutter tröstet" (66_{13}). Unbesieglich fest steht der Glaube:

„Ließe ich durchbrechen, doch nicht gebären", hat Jahwe gesprochen.
„Oder ließe ich gebären und hemmte", hat dein Gott gesprochen.
(66_9).

Schluß.

Wir stehen am Schluß und schauen zurück. Die Fragen, die sich aus der Einleitung ergaben: „Sind die Kapitel 56—66 eine Einheit, d. h. stammen sie von einem Verfasser, und in welcher Zeit sind sie entstanden", haben ihre Antwort gefunden. c 56—66 bilden in den dreizehn im Vorhergehenden behandelten Stücken eine Einheit. Die Betrachtung des Stils legt diese Antwort nahe, die Betrachtung des Inhalts bestätigt sie. Unter dem Gesichtspunkt von Theologie und Frömmigkeit ergeben die Stücke ein einheitliches Bild[1]), und sie lassen sich, was den allgemeinen zeitgeschichtlichen Hintergrund betrifft, recht gut aus der Schaffenszeit eines Mannes begreifen. Diese Zeit ist höchstwahrscheinlich die nachexilische Periode, und zwar das letzte Viertel des 6. Jahrhunderts. Aus dieser trüben, bewegten Zeit ragt die Gestalt des Propheten auf, den wir „Tritojesaja" nennen. Er ist ein Schüler Deuterojesajas, der sich aber stilistisch allmählich zur Unabhängigkeit von seinem Meister durchringt, kein großer, aber doch ein achtenswerter Dichter, der sich durchaus über den Durchschnitt erhebt mit Stücken wie 63_7—64_{11}, 63_{1-6}, 60, $66_{5\ ff.}$, ein Prophet, der diesen Namen noch verdient, leidenschaftlich eintretend für Jahwes und seiner Getreuen Ehre, tröstend und mahnend, einer, der von Sünde weiß, und einer, der trotz allem den Glauben an seines Gottes heilige Macht und väterliche Güte festhält, ein Mensch der beginnenden nachexilischen Zeit, wie es sich in seiner Stellung zu den Fremden, zu Kultus und Gesetz zeigt, und dennoch ein Prophet Gottes.

Es bleibt zum Abschluß noch ein Wort über das Buch c 56—66, über Redaktion usw. zu sagen. In seiner vorliegenden Gestalt stammt der Abschnitt c 56—66 sicher nicht von Tritojesajas Hand. Abgesehen von Redaktorenzusätzen, Glossen u. ä. — Trtjes. hätte kaum die gegenwärtige Reihenfolge der Stücke im Texte beliebt, die weder chronologisch noch sachlich, sondern mehr oder weniger

1) Vgl. 75 Anm. 1.

zufällig ist. Daß sie nicht chronologisch ist, ergibt sich schon daraus, daß das älteste Stück (63_{7}—64_{11}) fast am Ende steht und eins der jüngsten Stücke ($56_{9\,\mathrm{ff.}}$) fast am Anfang. Man könnte vermuten, es sei eine sachliche Anordnung beabsichtigt: c 56—59 die Voraussetzungen des Heils, c 60—66 das Heil. Dann ist die Trennung von $57_{3\,\mathrm{ff.}}$ und $65_{1\,\mathrm{ff.}}$ nicht einzusehen, ferner bleibt die Stellung von $63_{7\,\mathrm{ff.}}$ und 66_{1-4} im zweiten Abschnitt, die von $57_{14\,\mathrm{ff.}}$ im ersten Abschnitt unbegreiflich. Ein anderes Prinzip der Anordnung, etwa nach Stichworten, ist auch nicht zu erkennen. Es könnte ja der Fall sein, daß nach Stichworten geordnet ist: vgl. $64_{6\,a}\alpha$ und $65_{1\,b}\beta$, $65_{12\,b.\,c}$ und $66_{4\,b.\,c}$, $66_{2\,b}\beta$ und $66_{5\,a}\beta$, $60_{21\,b}\alpha$ und $61_{3\,c}\beta$. Doch das ist kaum wahrscheinlich. Jedenfalls aber wäre auch das nur ein Zeichen, daß die Anordnung nicht von Trtjes. selbst, sondern von einem Redaktor stammt; denn der Prophet selbst hätte nicht die armselige Anordnung nach Stichworten nötig gehabt.

Die gegenwärtige Reihenfolge im Texte geht also auf einen Redaktor zurück. Dabei ist es nicht ausgeschlossen, sondern sogar wahrscheinlich, daß der Redaktor kleinere vom Propheten selbst herausgegebene Sammlungen benutzt hat. Die Reihenfolge in diesen kleinen Sammlungen geht auf Trtjes. zurück. Als solche kleineren Sammlungen, die von Trtjes. selbst stammen, könnte man c 60—62 und c 65 f., wohl auch c 58 f. ansehen. $56_{1\,f.}$ setzte der Redaktor vielleicht deshalb an den Anfang, weil es in seiner zweiten Hälfte ein Segensspruch ist; mit einem solchen Glück bedeutenden Worte beginnt ein Sammler gern (vgl. ☿ 1). Auf $56_{1\,f.}$ mit dem eigenen Zusatz v 3—8 ließ er zunächst drei Stücke folgen, die von einem bedingten Kommen des Heils reden. Sie beginnen mit Schelt- oder Mahnrede und klingen in Verheißung aus. Bei 56_{9}—57_{13}, das der Redaktor schon als vom Propheten selbst geschaffene Einheit vorfand, fehlte allerdings der verheißende Schluß; der Redaktor ergänzte ihn, indem er das Stück $57_{14\,\mathrm{ff.}}$ hierhin setzte (vgl. darüber unten!). Die Reihenfolge 58, 59 war gegeben durch die kleine Sammlung; $59_{15\,b\,\mathrm{ff.}}$ paßte gut als Überleitung zu den Verheißungen c 60 ff.; also setzte der Redaktor 56_{9}—57_{21} vor c 58 und 59. An diese drei großen Reden schloß sich ganz von selbst das Büchlein c 60—62 an, das das unbedingte Kommen des Heils verheißt, und daran wieder das Stück 63_{1-6}, das sonst keine Stelle hatte. Die Sammlung c 65 f. kam an den Schluß,

vielleicht weil der Redaktor eine Erinnerung daran bewahrte, daß diese Stücke aus der letzten Zeit der Propheten stammten. c 65 faßte er wahrscheinlich als Antwort auf 63_7—64_{11} auf, wie noch heutzutage manche Exegeten (vgl. $64_{6\,a\,\alpha}$ mit $65_{1\,b\,\beta}$). So schob er das Klagelied vor c 65 ein. Es wäre möglich, daß auf diese Weise die Reihenfolge des gegenwärtigen Textes entstanden ist; mehr soll nicht behauptet werden.

Der Redaktor sah seine Aufgabe nicht darin erschöpft, daß er die Stücke in die gegenwärtige Reihenfolge brachte. Im ersten Drittel seiner Sammlung sah er sich veranlaßt, hier und da kleinere Zusätze zu machen. Von c 60 ab fehlen diese Zusätze des Redaktors; ob er sie nicht mehr für nötig hielt oder keine Lust oder keine Zeit mehr dazu hatte? Vor allem setzte er sich dadurch ein Denkmal, daß er am Anfang und am Schluß des Ganzen zwei größere Zusätze machte. Wir möchten folgende Stellen für Erzeugnisse des Redaktors halten: 56_{3-8} und 66_{18-22}, ferner $57_{13\,c}$, $57_{20\,f.}$, $58_{13\,f.}$ und 59_{21}. Stil und Inhalt dieser Stellen scheinen denselben Verfasser zu verraten, der mit dem Redaktor zu identifizieren sein wird[1]).

Wann etwa ist der Redaktor anzusetzen? Einen ziemlich sicheren Anhaltspunkt hätten wir, wenn 66_{21} לכהנים ללוים in Ordnung wäre. Das ist leider nicht der Fall. Ist nun mit vielen Handschriften und Versionen ein „und“ zwischen לכהנים und ללוים einzuschieben, dann müssen wir in die Zeit nach Esra hinabgehen. Ist aber zu lesen לכהנים לוים Levitenpriester, dann ergibt sich als die Zeit des Redaktors die Zeit zwischen Trtjes. und Esra. Die zweite Datierung ist wohl die wahrscheinlichere. Es ist schlecht denkbar, daß erst nach Esra jemand auf den Gedanken gekommen sein sollte, die Reden Tritojesajas zu sammeln; jedenfalls ist die Annahme, daß nicht lange nach Trtjes. jemand seine Reden gesammelt hat, einfacher. Ob der Redaktor selbst oder wieder jemand anders die Sammlung an Dtjes. angehängt hat, ist nicht zu sagen. Nur ist nach allem die Annahme Greßmanns[2]) zu bestreiten, „daß c 56—66 von vornherein als Fortsetzung von c 40—55 geschrieben sind“. Davon kann keine Rede sein. Daß Trtjes. hinter Dtjes.

1) Auf die nähere Begründung muß hier verzichtet werden. Die Veröffentlichung des übrigen stilistischen Materials zur Tritojesajafrage wird auch das hierher Gehörige enthalten.

2) A. a. O. S. 31.

seinen Platz fand, erhält seine einfache Erklärung aus der Tatsache, daß er teilweise (c 60—62!!) stark an Dtjes. erinnert und daß er zeitlich eng an ihn anschließt[1]).

Jesaja 56—66 scheint also in der gegenwärtigen Gestalt (abgesehen von einigen Glossen usw.) die Arbeit eines Redaktors aus dem 5. Jahrh. zu sein. Gesammelt hat der Redaktor die Reden und Lieder des unbekannten Propheten aus dem letzten Viertel des 6. Jahrhunderts, des Propheten, der auf der Schwelle von der klassischen Zeit zur Epigonenzeit steht, des Propheten, der in schwerer, notgedrückter, leidgefüllter Übergangszeit seinem Volke den Glauben und die Macht und Güte und Herrlichkeit seines Gottes verkündete: 66_9

האני אשביר ולא אוליד אמר יהוה
אם־אני המוליד ועצרתי אמר אלהיך

1) Für die übrigen Zusätze muß ebenfalls auf die spätere Veröffentlichung hingewiesen werden.

106814

Date Due

Library Bureau Cat. No. 1137

Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament

Herausgegeben von Rudolf Kittel

Zweite Folge

1. Heft: Die Lade Jahves und das Allerheiligste des Salomonischen Tempels.
Von H. Gressmann. 8°, 72 S. 1920. RM. 1.80
2. Heft: Jahvist und Elohist in den Königsbüchern.
Von Immanuel Benzinger. 8°, 76 S. 1921. RM. 1.80
3. Heft: Psalmenstudien
Von Max Löhr. 8°, 53 S. 1922. RM. 1.20
4. Heft: Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten.
Von J. Hänel. 8°, 268 S. 1923. RM. 6.60
5. Heft: Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Septuaginta.
Von Johannes Herrmann und Friedrich Baumgärtel.
8°. IV und 98 S. 1923. RM. 3.—
6. Heft: Die Altäre des salomonischen Tempels.
Von Dr. Joh. de Groot. 8°, VIII und 88 S. 1924. RM. 3.60
7. Heft: Die hellenistische Mysterienreligion und das Alte Testament.
Von Rudolf Kittel. 8°, IV und 100 S. 1924. RM. 3.60
8. Heft: Texte und Untersuchungen zur vormasoretischen Grammatik des Hebräischen. / I. Masoreten des Westens.
Von Paul Kahle. Mit Beiträgen von Dr. Israel Rabin und 30 Lichtdrucktafeln. 8°, XII, 89, 66 und 27 S. 1927. RM. 16.—
9. Heft: II. Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus.
Von Franz Wutz. 8°, IV und 176 S. 1925. RM. 7.—
10. Heft: Beiträge zur syrischen und jüdischen Geschichte.
Kritische Untersuchungen zur Seleukidenliste und zu den beiden ersten Makkabäerbüchern. Von Walther Kolbe. 8°, IV u. 174 S. 1926. RM. 6.—
11. Heft: Das kultische Problem der Psalmen.
Versuch einer Deutung des religiösen Erlebens in der Psalmendichtung Israels. Von Gottfried Quell. 8°, IV und 160 S. 1926. RM. 6.—

* * *

Dritte Folge

1. Heft: Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum.
Von Gerhard Kittel. 8°, IV u. 200 S. 1926. RM. 8.40
2. Heft: Gott und Mensch im Alten Testament.
Von Johannes Hempel. 8°. VIII u. 224 S. 1926. RM. 9.60
3. Heft: Der Heilige Geist in den Lukasschriften.
Von Heinrich von Baer. 8°. VIII u. 220 S. 1926. RM. 9.60
4. Heft: Studien zu Ezechiel und dem Buch der Richter.
Von Siegfried Spränk und Kurt Wiese. 8°. VII u. 74 S. und II u. 61 S. 1926. RM. 7.—
5. Heft: Untersuchungen zum Bundesbuch.
Von Alfred Jepsen. 8°. VIII u. 108 S. 1927. RM. 4.80
6. Heft: Die Überlieferungen von der Thronnachfolge Davids.
Von Leonhard Rost. 8°. IV u. 142 S. 1927. Brosch. RM 7.—
7. Heft: Textstudien zum Buche Hiob.
Von Georg Richter 8°. IV u 92 S. 1927. RM. 4.80
8. Heft: Die Worte der Dämonen im Markusevangelium.
Von Otto Bauernfeind. 8°. VIII u. 104 S. 1927. RM. 4.50

Date Due

MAY 1 7 1972

OCT 4 1972 pd

Library Bureau Cat. No. 1137

BS1520.5 .E440 1928

Elliger, Karl, 1901–1977.
Einheit des Tritojesaia

39967003299604